

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

ЭПОХА ПЕРЕМЕН И СЦЕНАРИИ БУДУЩЕГО

В.С.Степин

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРЫ (Поиск мировоззренческих ориентиров)

Преамбула 1996

Философия как рефлексия над основными культурами

Философия и образы будущего

ПЕРСПЕКТИВЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ : ОТ КУЛЬТА СИЛЫ К ДИАЛОГУ И СОГЛАСИЮ

Особенности культуры техногенного мира

Человечество перед лицом глобальных опасностей

Стратегия ненасилия — стратегия будущего

МАРКСИЗМ ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА

Лики марксизма

Теория, идеология, практика

Марксизм как порождение техногенной культуры

РОССИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ : ПРОБЛЕМЫ НАСТОЯЩЕГО И ОЦЕНКИ ПРОШЛОГО

Об отношении к советской философии

Философские традиции и современные мировоззренческие проблемы

Анализ прошлого как предпосылка будущего

ВНОВЬ ПЫТАЕМСЯ ДОГНАТЬ ЗАПАД

ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО, ЦИВИЛИЗОВАННЫЙ РЫНОК И ТРАДИЦИИ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Исторические типы рынка и предпринимательства

Теория рационального выбора и архетипы массового сознания

Стратегии движения к цивилизованному рынку

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И ВЛАСТЬ

Интеллигенция в оппозиции бюрократии: социальные роли и функции

Интеллигенция в эпоху модернизаций

ВВЕДЕНИЕ

Конец XX в. с полным правом можно назвать эпохой перемен. Еще сравнительно недавно казалось, что противостояние двух социальных систем устойчиво определит ход истории по крайней мере на

ЭПОХА ПЕРЕМЕН И СЦЕНАРИИ БУДУЩЕГО

В.С.Степин

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРЫ (Поиск мировоззренческих ориентиров)

Преамбула 1996

Философия как рефлексия над
основаниями культуры

Философия и образы будущего

ПЕРСПЕКТИВЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ : ОТ КУЛЬТА СИЛЫ К ДИАЛОГУ И СОГЛАСИЮ

Особенности культуры техногенного
мира

Человечество перед лицом глобальных
опасностей

Стратегия ненасилия — стратегия
будущего

МАРКСИЗМ ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА

Лики марксизма

Теория, идеология, практика

Марксизм как порождение техногенной
культуры

РОССИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ : ПРОБЛЕМЫ НАСТОЯЩЕГО И ОЦЕНКИ ПРОШЛОГО

Об отношении к советской философии
Философские традиции и современные
мировоззренческие проблемы
Анализ прошлого как предпосылка
будущего

ВНОВЬ ПЫТАЕМСЯ ДОГНАТЬ ЗАПАД

ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО, ЦИВИЛИЗОВАННЫЙ РЫНОК И ТРАДИЦИИ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Исторические типы рынка и
предпринимательства
Теория рационального выбора и
архетипы массового сознания
Стратегии движения к цивилизованному
рынку

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И ВЛАСТЬ

Интеллигенция в оппозиции
бюрократии: социальные роли и
функции
Интеллигенция в эпоху модернизаций

ВВЕДЕНИЕ

Конец XX в. с полным правом можно
назвать эпохой перемен. Еще
сравнительно недавно казалось, что

противостояние двух социальных систем устойчиво определит ход истории по крайней мере на ближайшие десятилетия. Мало кто предполагал, что начало российских реформ, получивших название “перестройки”, приведет к распаду СССР, возникновению новой геополитической ситуации и множеству внутренних проблем, связанных с демократизацией общества и переходом к рыночной экономике.

Стремление получить быстрые позитивные результаты путем простого заимствования западного опыта привело к углублению

кризисных процессов в российском обществе. И вновь, как это не раз случалось в переломные периоды нашей истории, встают вопросы: куда идем, какое общество строим, что ждет Россию в будущем?

Эти вопросы сегодня имеют не только локально-российское, но и общечеловеческое измерение.

Современные перемены нашей жизни выпали на особую, уникальную эпоху в истории человечества. Многочисленные кризисы, с которыми оно столкнулось во второй половине XX в., остро ставят проблемы смены

стратегий цивилизационного развития. Из набора сценариев возможного будущего, среди которых большинство катастрофических, человечеству предстоит отыскать наиболее благоприятные, обеспечивающие не только его выживание, но и устойчивое развитие.

И тогда проблема цивилизационного выбора, которая стоит перед Россией, соединяется с более широким и более сложным полем проблем, которые связаны с возможными путями развития человеческой цивилизации. Вопрос о том, куда идет Россия, становится

особой частью вопроса: куда идет человечество?

Ответ на эти вопросы не может быть строго однозначным. Только для очень простых систем, стабильно воспроизводящих свои состояния, предсказания могут быть строгими. Но история — это не небесная механика, а социально-исторические процессы относятся к иному, более сложному классу систем, чем механические. И когда ставится задача предсказать состояние сложного исторического процесса, то даже если имеется знание о тенденциях его развития, то на этой основе выстраивается несколько

сценариев будущего. Какой из них реализуется, заранее определить невозможно, так как превращение потенциальных возможностей в действительность зависит от множества факторов, в том числе и случайных. Ретроспективно, глядя назад, на уже свершившуюся историю, можно указать причины, почему реализовался тот или иной сценарий развития и раскрыть логику этого развития. Но, глядя вперед и делая прогнозы, мы принципиально можем обозначить лишь веер возможностей и в лучшем случае определить, какие из них более, а какие менее вероятны.

Значит ли это, что история вообще непредсказуема, что бессмысленно ставить вопрос о будущем?

Разумеется нет. Сценарии будущего, которые познание стремится выявить, опираясь на анализ тенденций развития, это и есть предсказание, хотя и неоднозначное. Такие предсказания характерны не только для социальных, но и для многих естественных наук. В синергетике, которая изучает сложные, нелинейные процессы самоорганизации и имеет широкий круг приложений в естествознании, технических и социальных науках, доказывається, что качественные

преобразования исторически развивающихся систем в точках бифуркации, как правило, описывается некоторым спектром возможных сценариев.

Именно такой этап качественного преобразования проходит сегодня Россия, и выявление различных возможных траекторий ее дальнейшего исторического развития может способствовать выработке оптимальной стратегии реформ. Определение наиболее благоприятного из возможных сценариев российского реформаторства задача комплексная, требующая совместного усилия

социологов, политологов, экономистов и т.п. Но философия также способна внести свой вклад в эту работу, выясняя мировоззренческие основания и общие тенденции современного цивилизационного развития. Может быть именно этого и недостает сегодня, когда потребности в новой стратегии российских реформ определяются не только внутренними проблемами экономического и социального развития, но и глобальными изменениями мирового цивилизационного процесса.

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРЫ [\[1\]](#) *(Поиск мировоззренческих ориентиров)*

Преамбула 1996

Идеи, который изложены в этом разделе, я стал разрабатывать еще в начале 70-х годов. В то время регулярно проводились молодежные философские школы, на которые приглашались в качестве лекторов представители “новой волны”, утвердившиеся в общественном мнении в качестве недогматических философов и ученых.

На первых двух школах в Минске и Ноорусе (Эстония), которые проводились в начале 70-х, я изложил в своих лекциях концепцию социума как целостного организма, в воспроизводстве и развитии которого особую роль играют семиотические системы, выступающие в функции хранителя, транслятора и генератора социально-исторического опыта. Образуя “тело” культуры, эти системы выражают тип социальной наследственности, а их развитие соответствует социальной изменчивости, вне которой нельзя понять, как осуществляется эволюция общественных организмов.

Уже тогда была поставлена проблема: какое место в семиотике культуры занимают философские знания, и как они участвуют в воспроизводстве и развитии социальной жизни.

Впоследствии я не раз возвращался к анализу этой проблематики, в основном в связи с исследованием механизмов развития науки и роли социокультурных факторов в этом развитии. И, как всегда бывает, в процессе анализа проблема дифференцировалась, а общие идеи конкретизировались и уточнялись.

К концу 70-х — началу 80-х годов у меня уже сложилась концепция прогностических функций философского знания в развивающейся культуре. Эту концепцию я опубликовал в те годы, а затем, позднее, использовал при подготовке докладов на Всемирных философских конгрессах в Брайтоне (Англия, 1988) и в Москве (1993) [\[2\]](#). Текст, который приводится ниже, является адаптированным вариантом брайтонского доклада.

Я решил предварить им размышления о судьбах мировой

цивилизации и российских реформ по нескольким причинам.

Прежде всего потому, что в советское время доминировало отношение к философии как к идеологии. Этот образ философии сохранился в обыденном сознании и в наши дни.

Идеологические функции действительно присущи философии, но к этому она не сводится. Ее главная роль в культуре — в другом. Исторически она была не только рациональным обоснованием той или иной традиции и ее хранителем. Новые идеи и образы, создаваемые в философском творчестве, часто

способствовали трансформации
прежних и становлению новых
культурных традиций. Выяснение
этих предназначений философского
дискурса позволяет понять, какую
роль может сыграть философия в
определении и реализации
сценариев будущего, и что
собственно в этом отношении можно
корректно требовать от
философского анализа.

Кроме того, само рассмотрение
семиотики культуры, ее оснований и
их роли в социальной динамике,
которое необходимо для выяснения
функций философии в культуре,
имеет самостоятельное значение для

понимания эпохи перемен. Оно задает особый ракурс обсуждения проблемы, акцентируя внимание на роли ценностей и архетипов сознания, трансформация которых во многом определяет тот или иной тип цивилизационного развития человечества.

Философия как рефлексия над основаниями культуры

Кардинальным социальным изменениям, как правило, предшествует напряженный философский поиск, направленный на уяснение глубинных смыслов

человеческого бытия и его ценностей.

Мы расстались со старой и малопродуктивной установкой утверждать себя в качестве непререкаемых обладателей истины и конфронтировать со всеми другими, отличными от нас направлениями философской мысли. Более продуктивным оказалось видение себя как части мирового философского процесса, его особой составляющей, которая нацелена на диалог и дискуссии с другими школами и направлениями в философии.

Такого рода диалог является одним из аспектов интенсивного взаимодействия различных культур, характерного для современного цивилизационного развития.

На передний план в этом диалоге выходят эвристические функции философии, направленные на выработку таких новых идей и категориальных структур, которые могли бы стать основанием культуры будущего человеческого мира.

На этих функциях философского познания я хотел бы остановиться особо.

В нашем сознании, особенно людей старшего поколения, когда говорят о предмете философии, обычно возникает известная формула марксизма: философия — это наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. Но это — ограниченное определение, потому что под него трудно подвести философию Толстого, философию Достоевского, Сартра, многие богословские системы философствования и т.д. Я думаю, что здесь есть поле размышлений. Каждая эпоха по новому проводит грань между тем, что относится к философии и что к ней не относится.

Я полагаю, что предварительно философию можно было бы определить, используя идею Гегеля, которую любил повторять К.Маркс, что философия — живая душа культуры, квинтэссенция культуры, эпоха, высказанная в мысли. А значит для дальнейшего уточнения проблемы надо философию соотнести с культурой и выяснить, какую роль в культуре играет философское мышление.

Любые крупные перемены в человеческой жизнедеятельности предполагают изменение культуры. Внешне она предстает как сложная

смесь взаимодействующих между собой знаний, предписаний, норм, образцов деятельности, идей, проблем, верований, обобщенных видений мира и т.д. Вырабатываемые в различных сферах культуры (науке, обыденном познании, техническом творчестве, искусстве, религиозном и нравственном сознании и т.д.), они обладают регулятивной функцией по отношению к различным видам деятельности, поведения и общения людей. В этом смысле можно говорить о культуре как сложноорганизованном наборе надбиологических программ человеческой жизнедеятельности,

программ, в соответствии с которыми осуществляются определенные виды деятельности, поведения и общения [\[3\]](#).

В свою очередь, воспроизводство этих видов обеспечивает воспроизводство соответствующего типа общества. Культура хранит, транслирует, генерирует программы деятельности, поведения и общения, которые составляют совокупный социально-исторический опыт. Она фиксирует их в форме различных знаковых систем, имеющих смысл и значение. В качестве таких систем могут выступать любые компоненты человеческой деятельности, (орудия

труда, образцы операций, продукты деятельности, опредмечивающие ее цели, сами индивиды, выступающие как носители некоторых социальных норм и образцов поведения и деятельности, естественный язык, различные виды искусственных языков и т.д.).

Динамика культуры связана с появлением одних и отмиранием других надбиологических программ человеческой жизнедеятельности. Все эти программы образуют сложную развивающуюся систему, в которой можно выделить три основных уровня. Первый из них составляют реликтовые программы,

представляющие своеобразные осколки прошлых культур, уже потерявшие ценность для общества новой исторической эпохи, но тем не менее воспроизводящие определенные виды общения и поведения людей. К ним относятся многие обычаи, суеверия и приметы, имеющие хождение даже в наши дни, но возникшие еще в культуре первобытного общества. Например, этнографы отмечали, что даже в начале XX столетия у многих народов, в том числе и русских, эстонцев, украинцев, существовало поверье, согласно которому вступление в половые связи перед

охотой и рыбной ловлей может привести к неудаче. Это поверье является реликтом производственно-половых табу первобытной эпохи.

Второй уровень культурных образований — программы, которые обеспечивают воспроизводство форм и видов деятельности, жизненно важных для данного типа общества и определяющих его специфику.

Наконец, можно выделить еще один (третий) уровень культурных феноменов, в котором вырабатываются программы будущих форм и видов поведения и деятельности, соответствующих будущим ступеням социального

развития. Генерируемые в науке теоретические знания, вызывающие перевороты в технике и технологии последующих эпох, идеалы будущего социального устройства, нравственные принципы, разрабатываемые в сфере философско-этических учений и часто опережающие свой век, — все это образцы программ будущей деятельности, приводящие к изменению существующих форм социальной жизни.

Такие программы появляются в результате поиска путей разрешения социальных противоречий. Их становление закладывает контуры

НОВЫХ ТИПОВ И СПОСОБОВ
деятельности, а их генерация
выступает как результат и выражение
творческой активности личности.

В сложном калейдоскопе культурных
феноменов каждой исторической
эпохи можно выявить их основания,
своего рода глубинные программы
социальной жизнедеятельности,
которые пронизывают все другие
феномены и элементы культуры и
организуют их в целостную систему.
Реализуясь в деятельности, они
обеспечивают воспроизводство
сложного сцепления и
взаимодействия различных ее форм и
видов. Основания культуры

определяют тип общества на каждой конкретной стадии его исторического развития, они составляют мировоззрение соответствующей исторической эпохи.

Анализ оснований культуры и их исторической динамики вплотную подводит к проблеме функций философии в жизни общества. В нашей литературе уже высказывалась точка зрения (М.К.Мамардашвили), что философия представляет собой рефлексию над основаниями культуры. Правда, здесь требуется уточнение, что представляют собой основания культуры.

Предшествующие рассуждения позволяют сделать в этом направлении важные шаги. Если основания культуры выступают как предельно обобщенная система мировоззренческих представлений и установок, которые формируют целостный образ человеческого мира, то возникает вопрос о структуре этих представлений, способах их бытия, формах, в которых они реализуются.

Таковыми формами являются категории культуры — мировоззренческие универсалии, систематизирующие и аккумулирующие накапливаемый человеческий опыт [\[4\]](#). Именно в их

системе складываются характерный для исторически определенного типа культуры образ человека и представление о его месте в мире, представления о социальных отношениях и духовной жизни, об окружающей нас природе и строении ее объектов и т.д.

Мировоззренческие универсалии определяют способ осмысления, понимания и переживания человеком мира.

Социализация индивида, формирование личности предполагают их усвоение, а значит и усвоение того целостного образа человеческого мира, который

формирует своеобразную матрицу для развертывания разнообразных конкретных образцов деятельности, знаний, предписаний, норм, идеалов, регулирующих социальную жизнь в рамках данного типа культуры. В этом отношении система универсалий культуры предстанет в качестве своеобразного генома социальной жизни.

В системе мировоззренческих универсалий можно выделить два основных блока. Первый из них образуют категории, в которых фиксируются наиболее общие характеристики объектов, преобразуемых в деятельности:

“пространство”, “время”,
“движение”, “вещь”, “свойство”,
“отношение”, “количество”,
“качество”, “причинность”,
“случайность”, “необходимость” и
т.д. Предметами, преобразуемыми в
деятельности, могут быть не только
объекты природы, но и социальные
объекты, сам человек и состояния его
сознания. Поэтому перечисленные
“предметные категории” имеют
универсальную применимость.

Второй блок универсалий культуры
составляют категории,
характеризующие человека как
субъекта детальности, структуры его
общения, его отношений к другим

людям и обществу в целом, к целям и ценностям социальной жизни. К ним относятся категории “человек”, “общество”, “я”, “другие”, “труд”, “сознание”, “истина”, “добро”, “красота”, “вера”, “надежда”, “долг”, “совесть”, “справедливость”, “свобода” и т.д.

Эти категории относятся только к сфере социальных отношений. Но в жизнедеятельности человека они играют не меньшую роль, чем “объектные категории”. Они фиксируют в наиболее общей форме исторически накапливаемый опыт включения индивида в систему социальных отношений и

коммуникаций, его определенности как субъекта деятельности.

Развитие человеческой деятельности, появление ее новых форм и видов выступают основанием для развития обоих типов категорий. В их составе могут возникать новые категории, а уже сложившиеся обогащаться новым содержанием. В этом развитии категориальные структуры, которые фиксируют наиболее общие признаки субъекта деятельности, оказываются взаимозависимыми с категориальными структурами, фиксирующими атрибуты предметного мира (мира объектов, на которые направлена деятельность).

В различных типах культур, которые характерны для различных исторически сменяющих друг друга типов и видов общества, можно обнаружить как общие, инвариантные, так и особенные, специфические черты содержания категорий. В сознании человека каждой эпохи все эти черты сплавлены в единое целое, поскольку сознание в реальном его бытии — это не абстрактное сознание вообще, а развивающееся общественное и индивидуальное сознание, имеющее в каждую эпоху свое конкретно-историческое содержание.

С этих позиций целесообразно говорить о наличии в каждом типе культур специфического для них категориального строя сознания, который соединяет в своем содержании моменты абсолютного, непреходящего (выражающего глубинные инварианты человеческого бытия, его атрибуты) и моменты относительного, исторически изменчивого (выражающего особенности культуры исторически определенного типа общества, присущие ему формы и способы общения и деятельности людей, хранения и передачи социального

опыта, принятую в нем шкалу ценностей).

Так, категории бытия и небытия выступают как фундаментальные характеристики мира в самых различных культурах. Но если сравнить, например, понимание этих категорий в Античной культуре и культуре Древнего Китая, то можно обнаружить ряд существенных различий. Если мышление античного мира трактовало небытие как отсутствие бытия, то в древнекитайской культурной традиции доминирует иное понимание — небытие есть источник и полнота бытия.

В этой системе мышления мир предстает как постоянный круговорот превращения бытия в небытие, причем ситуация видимого, реального, вещного, движущегося бытия как бы выплывают из невидимого, покоящегося небытия и, исчерпав себя, опять погружаются в него. Небытие выступает как отсутствие вещей и форм, но в нем как бы скрыто все возможное богатство мира, все нерожденное, неставшее и неоформленное [\[5\]](#).

Особый смысл в древнекитайской культуре обретает категория пустоты, которая выступает в качестве

выражения небытия, и если в античном мире категория пустоты означала отсутствие вещей, то в восточных культурах она осмысливается как начало вещей, определяющая их природу.

Представляя собой отсутствие всяких форм, она одновременно выступает как условие формы вещей. В памятнике древнекитайской культуры “Дао цэ цзинь” (IV-III вв. до н.э.) подчеркивается, что именно пустота, содержащаяся в вещи между ее частями, определяет полезность вещи и ее применимость — колесо создается благодаря особому соединению спиц, но применение

колеса зависит от пустоты между ними; сосуды создаются из глины, “но употребление сосудов зависит от пустоты в них”; “пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем” [\[6\]](#).

Характерное для восточных культур видение мира как переходов бытия в небытие и обратно конкретизируется далее в специфических смыслах таких категорий как “причинность”, “необходимость”, “случайность”, “явление”, “сущность” и др. В древнекитайской и древнеиндийской системах мировидения любое ситуационное событие

воспринимается как выражение становления вещи или явления, их “выплывания” из небытия с последующим их уходом в небытие. Поэтому в любом событии, в их смене и становлении, в фиксации их неповторимости дана истина мироздания. Она раскрывается не за счет проникновения в сущность путем ее вычленения в чистой аналитической форме, а за счет улавливания в каждом мимолетном явлении целостности бытия. Сущность мира не столько фиксируется в понятиях, где она отделена от явлений, сколько выражается в образах, когда через

индивидуальность и ситуационность
явлений просвечиваются
неотделимые от них сущности.

Все эти особенности
категориального членения мира в
мышлении человека
древневосточных обществ
неразрывно связаны со
специфическим для культуры этих
обществ пониманием места человека
в мире. Укоренившееся в
европейском мышлении и
заложенное в основных чертах еще
античной культурой понимание
человека как активного
деятельностного начала,
противоположного пассивности

вещи и проявляющего себя в своих действиях, весьма сильно отличается от понимания человека в культурах Древнего Востока. Здесь идеалом человеческого бытия выступает не столько реализация себя в предметной деятельности, в изменении человеком внешних обстоятельств, сколько нацеленность человеческой активности на свой собственный внутренний мир.

Идеал углубления в себя путем отказа от активной предметной деятельности воспринимается как возможность достижения полной гармонии с миром, как выход из сферы предметного бытия,

вызывающего страдания, в сферу, где обретается покой и отсутствуют страдания. Но покой, отсутствие реальных предметов и отсутствие страданий выступают как фундаментальные признаки небытия; погружение в него понимается как необходимое условие воспитания невозмутимости духа в ситуациях сложных житейских коллизий, как способ обрести истину. Тем самым “небытие” предстает не как нейтральная характеристика мира самого по себе, а как ценностно окрашенная категория. Ее особый статус в культуре Древнего Китая получает объяснение в реальных

особенностях образа жизни, характерного для древнекитайской цивилизации, где достаточно жесткая система социального контроля оставляет за личностью право на свободу только в самопознании и самоотречении. Подавление личного “я” предстает здесь как условие проявления творческих потенций личности (творчество допустимо только в жестко регламентированных рамках традиции).

Гармония человека и Космоса в этих культурах всегда понималась так, что созвучие человеческих поступков космическому порядку должно быть

связано с минимальным проявлением человеческой активности (человек найдет путь истины, если он будет придерживаться середины, умеренности, следовать опыту старших и т.д.). Гармония достигается путем растворения личности в космическом целом. Ее поступки должны быть выражением космического целого, а не самовыражением.

Показательно, что античная культура также развивает в эту эпоху тему гармонии человека и мира, и категория гармонии, соразмерности частей в рамках целого является

фундаментальной для культуры древнегреческого полиса. Но смысловая ткань этой категории культуры уже иная. Гармония Космоса соразмерна гармонии самого человека, но человек понимается здесь не как растворяющийся в таинственном и непостижимом Космосе, а как особая выделенная его часть, выступающая мерой всех вещей. За этим принципиально иным пониманием гармонии человека и мира стоит принципиально иной, чем в восточных цивилизациях, образ жизни греческого полиса, античной демократии, в которой

индивидуальная активность,
стремление личности к
самовыражению выступают
условием воспроизводства всей
системы его социальных связей.

Для человека, сформированного
соответствующей культурой, смыслы
ее мировоззренческих универсалий
чаще всего выступают как нечто само
собой разумеющееся, как
презумпции, в соответствии с
которыми он строит свою
деятельность и которые он обычно
не осознает в качестве глубинных
оснований своего миропонимания и
мироощущения. Типы
миропонимания и мироощущения,

свойственные разным типам общества, определены различным содержанием категорий, лежащих в основании культуры.

Важно подчеркнуть, что категории культуры реализуются и разворачиваются не только в формах понятийно-мыслительного постижения объектов, но и в других формах духовного и практического освоения человеком мира. Именно последнее позволяет характеризовать категории как квинтэссенцию накопленного опыта человечества, включая все формы этого опыта, а не только сферу его теоретической реализации. Поэтому категориальные

структуры обнаруживают себя во всех проявлениях духовной и материальной культуры общества того или иного исторического типа (в обыденном языке, феноменах нравственного сознания, художественном освоении мира, функционировании техники и т.п.).

Универсалии не локализованы в какой-то одной области культуры, а пронизывают все ее сферы. Поэтому преобразование категориальных смыслов, начавшееся под влиянием новых социальных потребностей в одной или нескольких областях культурного творчества, рано или

поздно с неизбежностью
отрезонирует в других.

Таким образом универсалии
культуры одновременно выполняют,
по меньшей мере, три
взаимосвязанные функции.

Во-первых, они обеспечивают
своеобразную квантификацию и
сортировку многообразного,
исторически изменчивого
социального опыта. Этот опыт
рубрифицируется соответственно
смыслам универсалий культуры и
стягивается в своеобразные
кластеры. Благодаря такой
“категориальной упаковке” он

включается в процесс трансляции и передается от человека к человеку, от одного поколения к другому.

Во-вторых, универсалии культуры выступают базисной структурой человеческого сознания, их смыслы определяют категориальный строй сознания в каждую конкретную историческую эпоху.

В-третьих, взаимосвязь универсалий образует обобщенную картину человеческого мира, то, что принято называть мировоззрением эпохи. Эта картина, выражая общие представления о человеке и мире, вводит определенную шкалу

ценностей, принятую в данном типе культуры, и поэтому определяет не только осмысление, но эмоциональное переживание мира человеком.

Во всех этих функциях смыслы универсалий культуры должны быть усвоены индивидом, стать внутренней канвой его индивидуального понимания мира, его поступков и действий. А это, в свою очередь, означает, что в иерархии смыслов, характеризующих категориальные структуры человеческого сознания, наряду с уровнем всеобщего, который включает определения бытия,

инвариантные по отношению к различным конкретным историческим эпохам, а также наряду с уровнем особенного, представленного смыслами универсалий культуры каждой эпохи, существует еще и уровень единичного, который соответствует специфике группового и индивидуального сознания. На этом уровне смыслы универсалий культуры конкретизируются с учетом групповых и индивидуальных ценностей. Причем в устойчивых состояниях социальной жизни универсалии культуры могут допускать очень широкий спектр

конкретизаций, дополняться ценностями противоположных по интересам социальных групп и не утрачивать при том своих основных смыслов.

Например, доминирующее в средневековой культуре представление о страдании как неизменном атрибуте человеческого бытия по-разному воспринималось господствующими классами и простолюдинами. Если первые усматривали в категории “страдание” преимущественно официальную церковно-религиозную доктрину наказания рода человеческого за первородное грехопадение, то

вторые часто вкладывали в нее еще и определенный еретический смысл, полагая необходимость божьего наказания своих угнетателей уже в земной жизни, за грехи и отсутствие сострадания к униженным и оскорбленным.

В свою очередь стереотипы группового сознания специфически преломляются в сознании каждого индивида. Люди всегда вкладывают в универсалии культуры свой личностный смысл соответственно накопленному жизненному опыту. В результате в их сознании картина человеческого мира обретает личностную окраску и выступает в

качестве их индивидуального мировоззрения. С этих позиций уместно говорить об огромном множестве модификаций, которые свойственны каждой доминирующей в культуре системе мировоззренческих установок. Базисные убеждения и представления могут сочетаться, и часто противоречивым образом, с сугубо личностными ориентациями и ценностями, а весь комплекс индивидуальных убеждений меняться на протяжении жизни [7]. Для множества американцев эпохи рабовладения мировоззренческая презумпция “люди рождаются

равными” соединялась с убеждением о справедливости рабовладения [\[8\]](#); известные русские философы Н.Бердяев, С.Булгаков, С.Франк в молодости увлекались идеями марксизма, а затем встали в оппозицию к нему.

Индивидуальная вариативность мировоззренческих установок является важной предпосылкой для изменения и развития фундаментальных смыслов универсалий культуры. Однако критическое отношение к ним отдельных личностей само по себе еще не вызывает автоматического изменения категориальной модели

человеческого мира, лежащей в фундаменте культуры. Оно необходимо, но недостаточно для таких изменений. Оппозиционные идеи возникают в любую эпоху, но они могут не находить резонанса в массовом сознании и отторгаться им. И лишь на определенных стадиях социального развития эти идеи становятся очагами переплавки старых смыслов, которыми руководствуется большинство людей, живущих в том или ином типе общества.

Философия и образы будущего

Преобразование базисных смыслов универсалий культуры и соответственно изменение типа культуры всегда связано с переломными этапами человеческой истории, ибо оно означает трансформацию не только образа человеческого мира, но и продуцируемых им типов личности, их отношения к действительности, их ценностных ориентаций.

Любая сложившаяся в культуре исторически система универсалий и их смыслов сохраняется до тех пор, пока она обеспечивает воспроизводство, генерацию и

сцепление необходимых обществу видов деятельности, поведения и общения.

Изменение этих смыслов происходит тогда, когда они перестают выполнять свою трансляционную функцию, т.е. когда они уже не позволяют ассимилировать новый, важный для людей социальный опыт, соединять его с традицией и передавать от поколения к поколению.

Такие эпохи постоянно возникают в процессе исторического развития цивилизации и культуры. Они являются результатом естественной

социальной эволюции, которая сопровождается появлением новых форм и видов деятельности, изобретением ее новых средств и методов. Все это рано или поздно порождает потребности в новых типах мировоззренческих ориентаций, которые обеспечивали бы трансляцию опыта и переход к новым формам социальной жизни.

Перестройка категориальных структур сознания является необходимым условием такого перехода. Переустройство общества всегда начинается с революции в умах, с критики тех ранее господствующих мировоззренческих

ориентаций, которые уже исчерпали свои возможности в качестве глубинных программ человеческой жизнедеятельности.

В такие эпохи социального развития происходит переоценка целого ряда ранее казавшихся очевидными и само собой разумеющимися смыслов универсалий культуры. В этой деятельности по перестройке категорий культуры особую роль начинает играть осознание их целостной системы, выявление их смыслов, сопоставление этих смыслов с реалиями бытия. Из неосознанных, неявно функционирующих структур

человеческого понимания и деятельности они должны стать осмысливаемыми общими категориальными формами, на которые направлено сознание. Именно такого рода рефлексия над основаниями культуры и составляет важнейшую задачу философского познания.

Необходимость этой рефлексии вызвана не чисто познавательным интересом, а реальными потребностями в поиске новых мировоззренческих ориентаций, в выработке и обосновании новых предельно общих программ человеческой жизнедеятельности.

Философия, анализируя смыслы категорий культуры, выступает в этой деятельности как теоретическое ядро мировоззрения.

Выявляя универсалии культуры, философия выражает их в понятийно-логической форме — в виде философских категорий. В процессе философской экспликации и анализа происходит определенное упрощение и схематизация категорий культуры. Когда они выражаются посредством философских категорий, то в последних акцент делается на понятийно-логическом способе постижения мира, но при этом во многом устраняются аспекты

его переживания, остается в тени определенный личностный смысл, заложенный в категориях культуры.

Процесс философского осмысления мировоззренческих универсалий, лежащих в основании культуры, содержит несколько уровней рефлексии, каждому из которых соответствует свой тип знания и свой способ оформления философских категорий. Их становление в качестве понятий, где в форме дефиниций отражены наиболее общие свойства, связи и отношения действительности, представляет собой результат довольно сложного развития философских знаний. Но

прежде чем возникают такие формы категориального аппарата философии, философское мышление должно выделить и зафиксировать в огромном многообразии культурных феноменов пронизывающие их общие категориальные смыслы.

Рациональная экспликация этих смыслов часто начинается со своеобразного улавливания общности в качественно различных областях человеческого мира, с понимания их единства и целостности. В этой связи первичными формами бытия философских категорий как рационализации категорий культуры выступают не столько понятия,

сколько смыслообразы метафоры и аналогии.

В истоках формирования философии в человеческой культуре эта особенность прослеживается весьма отчетливо. Даже в относительно развитых философских системах античности многие фундаментальные категории несут на себе печать символического и метафорического, образного отражения мира (“огнелогос” Гераклита, “нус” Анаксагора и т.д.). В еще большей степени это характерно для древнеиндийской и древнекитайской философии. Здесь в категориях, как правило, вообще не

отдаляется понятийная конструкция от смыслообразной основы. Идея выражается не столько в понятийной, сколько в художественно-образной форме, и образ выступает как главный способ постижения истины бытия. Никто не может дать определения дхармы. Ее переводят и как “закон” и как “элементы бытия”, которых насчитывается от 45 до 100. У каждого существа своя дхарма — всеобщая и единичная (сущность неотделима от явления). Вы не найдете двух одинаковых определений “Дао” У Лао-цзы, двух одинаковых толкований “жень” и

“ли” у Конфуция — он определял “ли” в зависимости от того, кто из учеников обращался к нему с вопросом [\[9\]](#).

В процессе философского рассуждения эти символические и метафорические смыслы категорий играли не меньшую роль, чем собственно понятийные структуры. Так, в размышлениях Гераклита о душе как метаморфозе огня содержалась не только идея вторичности духа по отношению к материальной субстанции, составляющей основу мироздания, но и целый ряд обрамляющих эту идею конкретных смыслов, которые

позволяли мыслить о совершенных и несовершенных душах как в разной степени выражающих стихию огня. Сухая (огненная) душа, по Гераклиту, — самая мудрая. Огненный компонент души — это ее логос, а увлажнение души ведет к утрате логоса. У пьяного душа увлажняется, и он теряет разумность; болезнь и смерть — это влага души — антипод логосу [\[10\]](#).

Однако не следует думать, что по мере развития философии в ней исчезают символические и метафорические способы мышления о мире, и все сводится к строго понятийным формам рассуждения.

Дело не только в том, что в любом человеческом познании, включая области науки, подчиненные, казалось бы, самым строгим логическим стандартам, обязательно присутствует наглядно-образная компонента, но и в том, что сама природа философии как теоретического ядра мировоззрения требует от нее постоянного обращения к наиболее общим мировоззренческим каркасам культуры, которые необходимо уловить и выявить, чтобы сделать предметом философского рассуждения. Отсюда вытекают и не устраняемая неопределенность в

использовании философской терминологии, и включенность в ткань философского рассуждения образов, метафор и аналогий, посредством которых высвечиваются категориальные структуры, пронизывающие все многообразие культурных форм. Когда, например, Гегель в “Науке логики” пытается обосновать категорию “химизм” как характеристику особого типа взаимодействия, составляющего некоторую стадию развития мира, то он прибегает к весьма необычным аналогиям. Он говорит о химизме не только как о взаимодействии химических элементов, но и как о

характеристике атмосферных процессов, которые имеют “больше природу физических, чем химических, элементов”, об отношениях полов в живой природе, об отношениях любви и дружбы [\[11\]](#). Гегель во всех этих явлениях пытается обнаружить некоторую общую схему взаимодействия, где взаимодействующие полюсы выступают как равноправные. Чтобы обосновать всеобщность и универсальность схемы, представить ее в категориальной форме, он обязан был выявить ее действие в самых отдаленных и на первый взгляд не

связанных между собой областях действительности.

Философская экспликация категорий культуры в качестве особых предметов мысли в первичных формах может осуществляться не только в сфере профессиональной философской деятельности, но и в других сферах духовного освоения мира.

Литература, искусство, художественная критика, наука, политическое и правовое сознание, обыденное мышление, сталкивающееся с проблемными ситуациями мировоззренческого

масштаба, — все это области, в которые может быть вплавлена философская рефлексия и в которых могут возникать в первичной форме философские экспликации категорий культуры.

На этой основе могут развиваться и достаточно сложные и оригинальные комплексы философских идей. В произведениях великих писателей может быть разработана и выражена в материале и языке литературного творчества даже целостная философская система, сопоставляемая по своей значимости с концепциями великих творцов философии (известным примером в

этом плане является литературное творчество Л.Н.Толстого и Ф.М.Достоевского).

Но несмотря на всю значимость и важность такого рода первичных “философем”, рациональное осмысление оснований культуры в философии не ограничивается только этими формами. На их основе философия вырабатывает более строгий понятийный аппарат, где категории культуры уже определяются в своих наиболее общих и существенных признаках.

Таким путем категории культуры превращаются в рамках

философского анализа в
своеобразные идеальные объекты,
связанные в систему, с которыми уже
можно проводить особые мысленные
эксперименты. Тем самым
открывается возможность для
внутреннего теоретического
движения в поле философских
проблем, результатом которого может
стать формирование принципиально
новых категориальных смыслов,
выходящих за рамки исторически
сложившихся и вплетенных в ткань
наличной социальной
действительности
мировоззренческих оснований
культуры.

В этой деятельности на двух полюсах — внутреннего теоретического движения и постоянного выявления все новых реальных смыслов категорий культуры — реализуется основное предназначение философии в культуре: не только понять, каков в своих глубинных основаниях наличный человеческий мир, но и показать, каким он может и должен быть.

Само возникновение философии как особого способа познания мира приходится на период одного из наиболее крутых переломов в социальном развитии — перехода от

доклассового общества к классовому, когда разрыв традиционных родоплеменных связей и крушение соответствующих мировоззренческих структур, воплощенных в мифологии, потребовали формирования новых мировоззренческих ориентаций.

Философия всегда активно участвует в выработке таких ориентаций.

Рационализируя основания культуры, она осуществляет прогнозирование и проектирование возможных изменений в ее основаниях. Уже само рациональное осмысление категорий культуры, которые функционируют в обыденном мышлении как неосознанные

структуры, определяющие видение и переживание мира, — достаточно ответственный шаг. В сущности, для того чтобы жить в рамках традиционно сложившегося образа жизни, необязательно анализировать соответствующий ему образ мира. представленный категориями культуры. Достаточно его просто усвоить в процессе социализации. Осмысление же этого образа и его оценка уже ставят проблему возможной его модификации, а значит, возможность другого образа мира и другого образа жизни, т.е. выхода из сложившегося состояния культуры в иное состояние.

Философия, осуществляя свою познавательную работу, всегда предлагает человечеству некоторые возможные варианты его жизненного мира. В этом смысле она обладает прогностическими функциями. Конечно, не во всякой системе философских построений эти функции реализуются с необходимой полнотой. Это зависит и от социальной ориентации философской системы, и от типа общества, который создает предпосылки развертывания в философии моделей возможных миров. Такие модели формируются за счет постоянной генерации в

системе философского знания новых категориальных структур, обеспечивающих новое видение как объектов, преобразуемых в человеческой деятельности, так и самого субъекта деятельности. его ценностей и целей. Эти видения выходят за рамки традиционных, доминирующих в данной культуре способов мирозерцания и миропонимания. Они часто не совпадают с фрагментами модели мира, представленной теми смыслами категорий культуры, которые господствуют в определенную эпоху.

Генерация в системе философского познания новых категориальных моделей мира осуществляется за счет постоянного развития философских категорий. Можно указать на два главных канала, обеспечивающих это развития.

Первым из них является рефлексия над различными феноменами культуры (материальной и духовной) и выявление реальных изменений, которые происходят в универсалиях культуры в ходе исторического развития общества. Вторым — установление содержательно-логических связей между

философскими категориями, их развитие как системы, когда изменение одного элемента приводит к изменению других.

Первый канал связан с обобщением опыта духовного и практического освоения мира. Он позволяет не только сформировать философские категории как рационализации универсалий культуры (категорий культуры), но и постоянно обогащать их содержание за счет философского анализа естественного языка, научных знаний, искусства, нравственных проблем, политического и правового сознания феноменов предметного мира,

освоенного человеческой деятельностью, а также рефлексии философии над собственной историей. Второй канал основан на применении аппарата логического оперирования с философскими категориями как особыми идеальными объектами, что позволяет за счет “внутреннего движения” в поле философских проблем и выявления связей между категориями выработать их новые определения. Благодаря такому оперированию во многом обеспечивается развитие в философии нестандартных категориальных моделей мира.

Уже в начальной фазе своей истории философское мышление продемонстрировало целый спектр таких моделей. Например, решая проблему части и целого, единого и множественного, античная философия прослеживает все логически возможные варианты: мир делится на части до определенного предела (атомистика Левкиппа — Демокрита, Эпикура), мир беспредельно делим (Анаксагор), мир вообще неделим (элеаты). Последнее решение совершенно отчетливо противоречит стандартным представлениям здравого смысла. Характерно, что

логическое обоснование этой концепции выявляет не только новые необычные с точки зрения здравого смысла аспекты категорий части и целого, но и новые аспекты категорий “движение”, “пространство”, “время” (апории Зенона).

Таким образом, философское мышление всегда движется как бы между двумя полюсами: на одном оно тесно соприкасается с реалиями современной ему жизни, на другом — выходит за их рамки и создает своеобразные проекты тех общественных и духовных структур, которые могут стать основаниями

будущего развития культуры. В этом смысле философия одновременно выступает квинтэссенцией наличной культуры и смысловым ядром культуры будущего, своеобразной наукой о “возможных человеческих мирах”. Утрата любого из этих измерений философии приводит к ее вырождению либо в оторванные от жизни бессодержательные теоретические упражнения, либо в мифологическую систему оправдания действительности, не способную ее критически осмысливать.

ПЕРСПЕКТИВЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ:

ОТ КУЛЬТА СИЛЫ К ДИАЛОГУ И СОГЛАСИЮ [\[12\]](#)

Ненасилие — важнейший и безошибочный показатель уровня нравственного развития человека и общества. Вместе с тем оно является прагматическим императивом нашего времени. Вся логика развития современной цивилизации приводит к пониманию ненасилия как важнейшего условия дальнейшего прогресса и процветания человечества.

Особенности культуры техногенного мира

Современная цивилизация находится на критическом этапе своего развития. Уже сегодня видны контуры совершенно нового человеческого мира, который формируется в противоречиях и напряжениях нашей эпохи.

Происходящие изменения столь фундаментальны, что западные философы и футурологи не без основания сравнивают их с переходом общества от каменного века к железному. В самом деле, бурные изменения в сфере техники, технологии, научно-технический прогресс радикально обновляют предметную среду, в которой

непосредственно протекает жизнедеятельность человека. Одновременно возникают совершенно новые формы кооперирования человеческого труда, новые типы коммуникаций, способы хранения и передачи информации, связи и отношения в человеческих сообществах, новые формы взаимодействия различных культурных традиций. История человечества на наших глазах становится глобальной историей. Раньше она была историей отдельных народов, племен, регионов, историей отдельных, во многом автономных сфер культуры,

техники, науки, поэзии, философии, религии и т.д. Все эти разрозненные истории даже философам типа Гегеля, которые не очень церемонились с фактами, с большим трудом удавалось сводить к единым основаниям. Теперь она отчетливо превращается в глобальную и единую историю: все, что происходит в жизни отдельных стран и народов, резонирует на весь земной шар; то, что происходит в одной сфере социальной жизни, сразу же отражается на всех остальных. Человечество во всех его основных измерениях становится интегральным целым, при

увеличивающемся разнообразии. Несомненно: слияние многочисленных подсистем и сфер социальной жизни, национальных традиций и культур, исторических ручейков в единый мощный поток есть прогресс, но столь же несомненно, что прогресс этот сопровождается негативными явлениями. За прогресс надо платить. Но вот вопрос: не высока ли цена?

В истории человечества я различаю два основных типа цивилизаций: традиционную и техногенную. Каждый из них реализуется в многообразии конкретных видов

общества. Известный историк Арнольд Тойнби выделил и описал двадцать одну цивилизацию, существовавшую в истории человечества. Большинство из них принадлежали к традиционным обществам. Эти общества характеризуются наличием очень устойчивых консервативных тенденций воспроизводства социальных отношений и соответствующего образа жизни. Конечно, традиционные общества тоже изменяются, возникают инновации в сфере производства и в сфере регуляции социальных отношений, но прогресс, связанный с

накоплением цивилизационных завоеваний, идет очень медленно (не вообще медленно, а в сравнении со сроками жизни человеческих индивидов и поколений). В традиционных обществах могут смениться несколько поколений которые будут заставлять примерно одни и те же структуры общественной жизни, воспроизводя их и передавая очередному поколению. Виды деятельности, их средства и цели могут столетиями существовать в качестве устойчивых стереотипов. Соответственно в культуре этих обществ приоритет отдается традициям, образцам и

нормам, аккумулирующим опыт предков, канонизированным стилям мышления. Инновационная деятельность отнюдь не воспринимается здесь как высшая ценность, напротив, она имеет ограничения и допустима лишь в рамках веками апробированных традиций. Древняя Индия и Китай, Древний Египет, славянский мир и государства мусульманского Востока эпохи средневековья— все это традиционные общества. Этот тип социальной организации сохранился и до наших дней: многим государствам “третьего мира” присущи черты традиционного

общества, хотя их столкновение с современной западной (техногенной) цивилизацией равно или поздно приводит к радикальным трансформациям традиционной культуры и образа жизни.

Что же касается общества, которое обозначают расплывчатым понятием “западная цивилизация”, то это — особый тип социального развития и особый тип общества, который вначале возник в европейском регионе вследствие ряда мутаций традиционных культур, а затем начал осуществлять свою экспансию на весь мир. Я обозначаю этот тип общества как техногенную

цивилизацию. Когда она сформировалась в относительно зрелом виде, то темп социальных изменений стал раскручиваться с огромной скоростью. Можно сказать так, что экстенсивное развитие истории здесь заменяется интенсивным развитием. Пространственное существование — временным. Резервы роста черпаются уже не за счет расширения культурных зон, а за счет перестройки самих оснований прежних способов жизнедеятельности и формирования принципиально новых возможностей. Ценностью

становится сама инновация, оригинальность, вообще новое (в известном смысле символом техногенного общества может считаться Книга рекордов Гиннеса, в отличие, скажем, от семи чудес света; Книга Гиннеса наглядно свидетельствует, что каждый индивид может стать единственным в своем роде, достичь чего-то необычного, и она же как бы призывает к этому; семь чудес света, напротив, призваны были подчеркнуть завершенность мира и показать, что все грандиозное, действительно необычное уже состоялось).

Техногенная цивилизация началась задолго до компьютеров, и даже задолго до паровой машины. Ее преддверием можно назвать развитие античной культуры, прежде всего культуры полисной, которая подарила человечеству два великих изобретения — демократию и теоретическую науку, первым образцом которой была евклидова геометрия. Эти два открытия в сфере регуляции социальных связей и способе познания мира стали важными предпосылками для будущего принципиально нового типа цивилизационного прогресса.

Второй и очень важной вехой стало европейское средневековье с особым пониманием человека, как существа, созданного по образу и подобию Бога, с культом человекобога и культом любви человека к человекобогу, к Христу, с культом человеческого разума, способного понять и постигнуть тайну божественного творения, расшифровать те смыслы, которые Бог заложил в мир, когда он его создавал. Последнее обстоятельство необходимо отметить особо: целью познания как раз и считалась расшифровка помысла Божьего, плана божественного творения,

реализованного в мире, — страшно еретическая мысль с точки зрения традиционных религий. Но это все — преддверие.

Впоследствии, в эпоху Ренессанса, происходит восстановление многих достижений античной традиции, но при этом ассимилируется и идея богоподобности человека и человеческого разума. И вот с этого момента закладывается культурная матрица техногенной цивилизации, которая начинает свое собственное развитие в XVII в. Важнейшей основой ее жизнедеятельности становится прежде всего развитие техники, технологии, причем не

только путем стихийно протекающих инноваций в сфере самого производства, но и за счет генерации все новых научных знаний и их внедрения в технико-технологические процессы. Так возникает тип развития, основанный на ускоряющемся изменении природной Среды, предметного мира, в котором живет человек. Изменение этого мира приводит к очень активным трансформациям социальных связей людей; в этой цивилизации вслед за технико-технологическим развитием постоянно меняются типы общения людей, формы их коммуникации,

типы личности, образ жизни. Эта цивилизация существует чуть более 300 лет, но она оказалась очень динамичной, подвижной и очень агрессивной; она подавляет, подчиняет себе, переваривает, буквально поглощает традиционные общества и их культуры — это мы видим повсеместно, и сегодня этот процесс идет по всему миру. Такое активное взаимодействие техногенной цивилизации и традиционных обществ, как правило, оказывается столкновением, которое приводит к гибели последних, уничтожению многих культурных традиций, по существу, к гибели этих

культур как самобытных целостностей. Традиционные культуры не только оттесняются на периферию, но и радикально трансформируются при вступлении традиционных обществ на путь модернизации и техногенного развития. Чаще всего эти культуры сохраняются только обрывками, в качестве исторических рудиментов. Вот так произошло и происходит с традиционными культурами восточных стран, осуществивших индустриальное развитие; то же можно сказать о народах Южной Америки, Африки, вставших на путь модернизации, — везде культурная

матрица техногенной цивилизации трансформирует традиционные культуры, преобразуя их смысложизненные установки, заменяя их новыми мировоззренческими доминантами. Эти мировоззренческие доминанты складывались в культуре техногенной цивилизации еще на предындустриальной стадии ее развития, в эпоху Ренессанса, а затем Реформации и европейского Просвещения.

Они выражали кардинальные мировоззренческие смыслы понимания человека, мира, целей и

предназначения человеческой жизнедеятельности.

Человек понимался как активное существо, которое находится в деятельностном отношении к миру. Деятельность человека должна быть направлена вовне, на преобразование и переделку внешнего мира, в первую очередь природы, которую человек должен подчинить себе. В свою очередь, внешний мир рассматривается как арена деятельности человека, как если бы мир и был предназначен для того, чтобы человек получил необходимые для себя блага, удовлетворил свои потребности. Конечно, это не

означает, что в новоевропейской культурной традиции не возникают другие, в том числе и альтернативные, мировоззренческие идеи.

Техногенная цивилизация в самом своем бытии определена как общество, постоянно изменяющее свои основания. Поэтому в ее культуре активно поддерживается и ценится постоянная генерация новых образцов, идей, концепций, лишь некоторые из которых могут реализоваться в сегодняшней действительности, а остальные предстают как возможные программы будущей

жизнедеятельности, адресованные
грядущим поколениям. В культуре
техногенных обществ всегда можно
обнаружить идеи и ценностные
ориентации, альтернативные
доминирующим ценностям. Но в
реальной жизнедеятельности
общества они могут не играть
определяющей роли, оставаясь как
бы на периферии общественного
сознания и не приводя в движение
массы людей.

Идея преобразования мира и
подчинения человеком природы была
доминантой в культуре техногенной
цивилизации на всех этапах ее
истории, вплоть до нашего времени.

Если угодно, эта идея была важнейшей составляющей того “генетического кода”, который определял само существование и эволюцию техногенных обществ.

Нам долгое время казалась очевидной эта мировоззренческая установка. Однако ее трудно отыскать в традиционных культурах. Здесь деятельностное отношение к миру, которое выступает родовым признаком человека, понималось и оценивалось с принципиально иных позиций. Свойственный традиционным обществам консерватизм видов деятельности, медленные темпы их эволюции,

господство регламентирующих традиций постоянно ограничивали проявление деятельностно-преобразующей активности человека. Поэтому сама эта активность осмысливалась скорее не как направленная вовне, на изменение внешних предметов, а как ориентированная вовнутрь человека, на самосозерцание и самоконтроль, которые обеспечивают следование традиции [\[13\]](#).

Принципу преобразующего деяния, сформулированному в европейской культуре в эпоху Ренессанса и Просвещения, можно противопоставить в качестве

альтернативного образца принцип древнекитайской культуры “у-вэй”, требующий невмешательства в протекание природного процесса. Для традиционных земледельческих культур подобные принципы играли важную регулирующую роль. Они ориентировали на приспособление к внешним природным условиям, от которых во многом зависят результаты земледельческого труда, требовали угадывать ритмы смены погоды, терпеливо выращивать растения, веками накапливать опыт наблюдения за природной средой и свойствами растений. В китайской культуре хорошо известна притча,

высмеивающая человека, который проявлял нетерпение и недовольством тем, что злаки растут медленно, и, желая ускорить их рост, стал тянуть их за верхушку и в конце концов выдернул их из грядки [\[14\]](#).

Вместе с тем принцип “у-вэй” выступал особым способом включения индивида в социальные структуры, которые традиционно воспроизводились на протяжении жизни ряда поколений. Он выражал установку на адаптацию к сложившейся социальной среде, исключал стремления к ее целенаправленному преобразованию, требовал самоконтроля и

самодисциплины индивида,
включающегося в ту или иную
корпоративную структуру.

Ценности техногенной культуры
задают принципиально иной вектор
человеческой активности.

Преобразующая деятельность
рассматривается здесь как главное
предназначение человека.

Деятельностно активный идеал
отношения человека к природе
распространяется затем и на сферу
социальных отношений, которые
также начинают рассматриваться в
качестве особых социальных
объектов, могущих целенаправленно
преобразовываться человеком. С

этим связан культ борьбы, революций как “локомотивов истории”. Стоит отметить, что марксистская концепция классовой борьбы, социальных революций и диктатуры пролетариата как способа решения социальных проблем возникала в контексте ценностей техногенной культуры.

С пониманием деятельности и предназначения человека тесно связан второй важный аспект ценностных и мировоззренческих ориентаций, который характерен для культуры техногенного мира, — понимание природы как упорядоченного, закономерно

устроенного поля, в котором разумное существо, познавшее законы природы, способно осуществить свою власть над внешними процессами и объектами, поставить их под свой контроль. При этом неявно предполагалось, что природа — неиссякаемая кладовая ресурсов, из которой человек может черпать бесконечно. Надо только изобрести какую-то хитрость, чтобы искусственно изменить природный процесс и поставить его на службу человеку, и тогда укрощенная природа будет удовлетворять человеческие потребности во все расширяющихся масштабах,

бесконечно. Кстати, отмечу, что все коммунистические утопии, которые говорили о том, что коммунистическое общество связано с безудержно растущим потреблением, с полным исчерпывающим удовлетворением все возрастающих потребностей, основаны на той парадигме, согласно которой из природы можно бесконечно черпать материалы, ресурсы, поставив их на службу человеку.

В качестве третьего важнейшего компонента в системе ценностных приоритетов техногенных обществ можно выделить идеал автономии

личности. Деятельность и активность человека рассматриваются здесь как реализация творческих возможностей свободной личности, а коллективный субъект деятельности с позиций этого идеала должен предстать в качестве результата соглашения суверенных личностей.

В традиционных культурах ценность индивида и личных свобод либо вообще не выдвигалась, либо уходила на второй и третий планы в иерархии ценностей. Личность в традиционных обществах реализовывалась только через принадлежность к некоторой

корпорации и чаще всего жестко закреплялась в той или иной социальной общности.

Человек, не включенный в корпорацию, утрачивал качества личности. Причем ему представлялось совсем немного возможностей свободно изменить свою корпоративную связь.

Подчиняясь традициям и социальным обстоятельствам, он зачастую уже с рождения был закреплен за определенным местом в кастово-сословной системе, ему предстояло усвоить определенный тип профессиональных навыков, продолжая эстафету традиций.

Что же касается техногенной цивилизации, то в ней доминируют иные идеалы — возможность индивида включиться в самые различные социальные общности и корпорации. Человек становится суверенной личностью именно благодаря тому, что он жестко не привязан к той или иной конкретной социальной структуре, не сращен с ней, а может и способен гибко строить свои отношения с другими людьми, погружаясь в различные социальные общности, а часто в разные культурные традиции.

В свое время известный философ и
научковед М.К.Петров предложил
своеобразный мысленный
эксперимент: как посмотрел бы
человек, воспитанный в системе
ценностей традиционной
цивилизации, на идеалы
новоевропейской культуры.
Отсутствие жестких связей с
семейно-корпоративной традицией
передачи профессионального и
социального опыта было бы
воспринято как признак явной
ущербности европейца, которому с
детства “прививают вздорную мысль
о том, что он способен стать всем, и,
когда европеец взрослеет, включается

в специализированную деятельность, он до конца жизни остается разочарованным человеком, носителем несбыточных и, естественно, несбывшихся надежд, озлобления и зависти к ближним, которые, по его мнению, заняты как раз тем, чем лучше их мог бы заняться он сам. Ни в юности, не в зрелые годы европеец не знает ориентиров собственной жизни, не в состоянии понять ее цели, безрассудно мечется от одной специальности к другой, всю жизнь что-то осваивает...” [\[15\]](#).

Этот мысленный эксперимент можно продолжить, но уже поменяв систему

отсчета, и посмотреть на систему ценностей традиционных культур глазами человека техногенной культуры. Тогда привязанность человека традиционного общества к строго определенным, консервативно воспроизводящимся видам деятельности и его жесткая принадлежность от рождения до смерти к некоторой корпорации, клану или касте будет восприниматься людьми, воспитанными в новоевропейской культуре, как признак несвободы, отсутствие выбора, растворения индивидуальности в корпоративных

отношениях, подавления в человеке творческих, индивидуальных начал.

Стабильность жизни традиционных обществ с позиций этой системы жизненных смыслов оценивается как застой и отсутствие прогресса, которым противостоит динамизм западного образа жизни. Вся культура техногенных обществ, ориентированная на инновации и трансформацию традиций, формирует и поддерживает идеал суверенной творческой индивидуальности.

Обучение, воспитание и социализация индивида в

новоевропейской культурной традиции способствуют формированию у него значительно более гибкого и динамичного мышления, чем у человека традиционных обществ. Это проявляется и в более сильной рефлексивности обыденного сознания, его ориентации на идеалы доказательности и обоснования суждений, и в традиции языковых игр, лежащих в основании европейского юмора, и в насыщенности обыденного мышления догадками, прогнозами, предвосхищениями будущего как возможными состояниями

социальной жизни, и в его пронизанности абстрактно логическими структурами, организующими рассуждение.

Такого рода логические структуры часто вообще не присутствуют в сознании человека традиционных обществ. Исследование мышления традиционалистских групп в Средней Азии, проведенное в начале 1930-х годов А.Р.Лурия, обнаружило, что представители этих групп не могут решить задачи, требующие формального рассуждения по схеме силлогизма. Но те люди традиционных обществ, которые получили школьное образование,

включающее обучение математике и другим наукам, решали эти задачи достаточно легко [\[16\]](#).

Сходные результаты были получены при исследованиях мышления человека традиционного общества других регионов (в частности, исследовании М.Коулом традиционалистских групп Либерии) [\[17\]](#).

Все эти особенности функционирования сознания в разных типах культур детерминированы свойственными данным культурам глубинными жизненными смыслами и

ценностями, в том числе и разным ценностным статусом преобразующей деятельности, инноваций, и творческой активности суверенной личности.

Продолжая анализ системы глубинных ценностей техногенной культуры, отмечу в качестве четвертой важной составляющей этой системы ценность власти, силы и господства над природными и социальными обстоятельствами.

Пафос преобразования мира порождает особое отношение к идеям господства, силы и власти. В традиционных культурах они

понимались прежде всего как непосредственная власть одного человека над другим. В патриархальных обществах и азиатских деспотиях власть и господство распространялись не только на подданных государя, но и осуществлялись мужчиной, главой семьи, над женой и детьми, которыми он владел так же, как царь или император — телами и думами своих подданных. Традиционные культуры не знали автономии личности и идеи прав человека. Как писал А.И.Герцен об обществах Древнего Востока, человек здесь не понимал своего достоинства; оттого

он был или в прaxe валяющийся раб,
или необузданный деспот.

В техногенном мире также можно обнаружить немало ситуаций, в которых господство осуществляется как сила непосредственного принуждения и власти одного человека над другим. Однако отношения личной зависимости перестают здесь доминировать и подчиняются новым социальным связям. Их сущность определена всеобщим обменом результатами деятельности, приобретающими форму товара.

Власть и господство в этой системе отношений предполагают владение и присвоение товаров (вещей, человеческих способностей, информации как товарных ценностей, имеющих денежный эквивалент).

В результате в культуре техногенной цивилизации происходит своеобразное смещение акцентов в понимании предметов господства силы и власти — от человека к произведенной им вещи. В свою очередь, эти новые смыслы легко соединяются с идеалом

деятельностно-преобразующего
предназначения человека.

Сама преобразующая деятельность
расценивается как процесс,
обеспечивающий власть человека
над предметом, господство над
внешними обстоятельствами,
которые человек призван подчинить
себе.

Человек должен из раба природных и
общественных обстоятельств
превратиться в их господина, и сам
процесс этого превращения
понимался как овладение силами
природы и силами социального
развития. Характеристика

цивилизационных достижений в терминах силы (“производительные силы”, “сила знания” и т.п.) выражала установку на обретение человеком все новых возможностей, позволяющих расширять горизонты его преобразующей деятельности.

Изменяя путем приложения освоенных сил не только природную, но и социальную среду, человек реализует свое предназначение творца, преобразователя мира.

Пятой важной составляющей в интересующем нас комплексе ценностей техногенной цивилизации является особая ценность научной

рациональности, научно-технического взгляда на мир, ибо научно-техническое отношение к миру является базисным для его преобразования. Оно создает уверенность в том, что человек способен, контролируя внешние обстоятельства, рационально-научно устроить свою жизнь, подчиняя себе природу, а затем и саму социальную жизнь. И здесь опять уместно сделать побочное замечание о том, что наша революция, как и последующие программы ускоренного построения социализма и коммунизма, проходила под знаком этого типа мышления. Планы

преобразования общества на научной основе понимались сталинским руководством крайне упрощенно. считалось, что, подобно тому как инженер, создав проект, внедряет его и строит более новую, совершенную машину, можно, опираясь на социальную науку, рассчитать и затем воплотить в жизнь социальный проект, построить рационально организованную социальную машину, внутри которой люди будут счастливы. В этом проекте революционного преобразования мира человек понимался как материал для построения социальной машины — он также

должен преобразовываться, в горниле
“социальной перековки”,
совершенствоваться, чтобы стать
необходимым звеном нового
механизма общественной жизни.
Терминология времен
индустриализации
свидетельствовала об укорененности
в массовом сознании этих
представлений о новом обществе как
“совершенной машине” (“люди —
винтики”; “партия — мотор
общества”, от которого идут
“приводные ремни” — профсоюзы, и
т.д.). Что из этого вышло, мы хорошо
знаем. Оказалось, что отношение к
человеку как к материалу привело к

потере человеческой свободы и ко многим другим разрушительным последствиям. Конечно, было бы чрезвычайным упрощением прямолинейно выводить ситуации сталинского тоталитаризма из традиций техногенной культуры, из характерного для нее стремления к социальному прогрессу, основанному на широком применении научных знаний и новых технологий как в сфере производства, так и в сфере социального управления. Чтобы понять истоки тоталитарных обществ, возникших в XX столетии,

нужен конкретный анализ исторических причин.

Применительно к нашей действительности важно учесть, что дооктябрьская Россия была своего рода гибридным обществом, в котором заимствуемые у Запада техногенные структуры были привиты на почву традиционного общества и во многом деформированы этой почвой.

Внедрение марксистских идей в эту специфическую действительность приводило, с одной стороны, к упрощающим деформациям самого учения, а с другой — к попыткам

насильственной перестройки
действительности в соответствии с
доктриной.

Историю техногенной цивилизации
нужно рассматривать не как
исчезновение традиционных
обществ, а как сложное
сосуществование их с
принципиально новой системой
общественной жизни,
сосуществование, связанное с
конфликтами, разрушением многих
традиционных культур под
давлением образцов культуры
техногенного мира.

Глубинные мировоззренческие основания этой культуры стимулировали успехи техногенной цивилизации в технико-технологических инновациях, в улучшении образа жизни людей, в ее победоносном шествии по всей планете. Эти внешние успехи, в свою очередь, укрепляли исходную ценностную матрицу, порождали представление, что техногенная цивилизация представляет собой магистральный путь развития человечества, на котором получают воплощение все дерзновенные, богоборческие идеалы.

Человечество перед лицом глобальных опасностей

Что показал XX век? Он начался с мировой войны, которая потрясла всех гуманистов и одним махом перечеркнула гуманистические идеалы. Но все дикости этой войны превратились в “детские игрушки” по сравнению с ужасами следующей — второй мировой войны, которая началась всего через 20 лет после окончания первой и заставила думать о зловещей, апокалипсической закономерности исторического развития. Конец второй мировой войны — применение атомного

оружия — стал началом новой конфронтации различных систем, гонки вооружений и выходом на такой ее виток, когда человечество зримо обнаружило возможности самоуничтожения.

До XX столетия человечество жило и развивалось, осознавая себя бессмертным. В столкновениях, конфликтах и войнах могли исчезнуть государства, погибнуть отдельные народы и культуры, но все же человечество оставалось и продолжало свою историю. Теперь же возникла парадоксальная ситуация: наращивание силы, технологической мощи человечества привели его к

такому состоянию, когда оно не только не может реализовать изначальные претензии всестороннего господства над обстоятельствами, а, напротив, окончательно попадает во власть обстоятельств, становится заложником орудий массового уничтожения, которые оно само же изобретает. Так во второй половине XX в. возникла проблема выживания человечества в условиях, когда научно-технический прогресс создает все более широкое поле возможностей для принципиально нового развития военной техники и оружия массового уничтожения.

Но как выяснилось, это только одна из глобальных проблем, порожденных развитием техногенной цивилизации и поставивших под угрозу сами основы человеческого бытия.

Второй, не менее важной проблемой стало нарастание в конце XX в. глобального экологического кризиса. Старая парадигма, будто природа — бесконечный резервуар ресурсов для человеческой деятельности, оказалась неверной. Человек сформировался в рамках биосферы — особой системы, возникшей в ходе космической эволюции.

Биосфера представляет собой не просто окружающую среду, которую можно рассматривать как поле для преобразующей деятельности человека, а выступает единым целостным организмом, в который включено человечество в качестве специфической подсистемы.

Деятельность человека вносит постоянные изменения в динамику биосферы, и на современном этапе развития техногенной цивилизации масштабы человеческой экспансии в природу таковы, что они начинают разрушать биосферу как целостную экосистему. Грозящая экологическая катастрофа требует выработки

принципиально новых стратегий научно-технического и социального развития человечества, стратегий деятельности, обеспечивающей коэволюцию человека и природы.

И, наконец, еще одна (третья по счету, но не по значению!) глобальная проблема — это проблема сохранения человеческой личности, человека как биосоциальной структуры в условиях растущих и всесторонних процессов отчуждения. Человек, усложняя свой мир, вызывает к жизни такие силы, над которыми он уже не господствует. Чем больше он преобразует мир, тем в большей мере

он порождает непредвиденные социальные факторы, которые начинают формировать структуры, радикально меняющие человеческую жизнь и, очевидно, ухудшающие ее. Еще в 60-е годы XX в. представители франкфуртской школы неомарксистов констатировали, что одним из последствий современного техногенного развития можно признать появление одномерного человека, как продукта массовой культуры. Современная индустриальная культура действительно создает широкие возможности для манипуляций сознанием, при которых человек

теряет способность рационально осмысливать бытие. При этом и манипулируемые и сами манипуляторы становятся заложниками массовой культуры, превращаясь в персонажи гигантского кукольного театра, который разыгрывают над человеком им же порожденные фантомы. Возникает угроза потери личности.

Ускоренное развитие техногенной цивилизации делает весьма сложной проблему социализации и формирования личности. Постоянно меняющийся мир обрывает многие корни, традиции, заставляя человека одновременно жить в разных

традициях, в разных культурах, приспособляться к разным, постоянно обновляющимся обстоятельствам. Связи человека делаются спорадическими, они, с одной стороны, стягивают всех индивидов в единое человечество, а с другой — изолируют, атомизируют человека.

Современная техника позволяет общаться людям, живущим на разных континентах. Можно по телефону побеседовать с коллегами из США, затем, включив телевизор, узнать, что делается далеко на юге Африки, но при этом можно не знать соседей по лестничной клетке, живущих рядом.

Это интересный феномен
возрастающей атомизации и
одиначества человека при
одновременной глобализации мира.

Проблема сохранения личности
приобретает в современном мире
еще одно, совершенно новое
измерение. Впервые в истории
человечества возникает реальная
опасность разрушения той
биогенетической основы, которая
является предпосылкой
индивидуального бытия человека и
формирования его как личности, —
основы, с которой в процессе
социализации соединяются
разнообразные программы

социального поведения и ценностные ориентации, хранящиеся и вырабатываемые в культуре.

Речь идет об угрозе существованию человеческой телесности, являющейся результатом многовековой биоэволюции и испытывающей активное деформирующее влияние современного техногенного мира.

Этот мир требует включения человека во все возрастающее многообразие социальных структур, что сопряжено с гигантскими нагрузками на психику, разрушающими здоровье. Обвал

информации, стрессовые нагрузки, канцерогены, засорение окружающей среды, накопление вредных мутаций — все это проблемы сегодняшней действительности, ее повседневные реалии.

Цивилизация значительно продлила срок человеческой жизни, развила медицину, позволяющую лечить многие болезни, но вместе с тем она сузила сферу действия естественного отбора, который на заре становления человечества вычеркивал носителей генетических ошибок из цепи сменяющихся поколений. С ростом в современных условиях мутагенных факторов биологического

воспроизводства человека возникает опасность резкого ухудшения генофонда человечества.

Выход иногда видят в перспективах генной инженерии. Но если дать возможность вмешиваться в генетический код человека, изменять его, то этот путь ведет не только к позитивным результатам лечения ряда наследственных болезней, но и открывает опасные перспективы перестройки самих основ человеческой телесности. Возникает соблазн “планомерного” генетического совершенствования созданного природой “антропологического материала”,

приспосабливания его ко все новым социальным нагрузкам. Об этом сегодня пишут уже не только в фантастической литературе.

Подобную перспективу всерьез обсуждают биологи, философы и футурологи. Несомненно, что достижения научно-технического прогресса дадут в руки человечества могучие средства, позволяющие воздействовать на глубинные генетические структуры, управляющие воспроизводством человеческого тела. Но, получив в свое распоряжение подобные средства, человечество обретет нечто равнозначное атомной энергии — по

возможным последствиям. При современном уровне нравственного развития всегда найдутся “экспериментаторы” и добровольцы для экспериментов, которые могут сделать реалии совершенствования биологической природы человека лозунгом политической борьбы и амбициозных устремлений.

Перспективы генетической перестройки человеческой телесности сопрягаются с не менее опасными перспективами манипуляции с психикой человека, путем воздействия на его мозг.

Современные исследования мозга обнаруживают структуры, воздействия на которые могут порождать галлюцинации, вызывать отчетливые картины прошлого, которые переживаются как настоящее, изменять эмоциональные состояния человека и т.п. И уже появились добровольцы, применяющие на практике методику многих экспериментов в этой области: например, в мозг вживляют десятки электродов, которые позволяют с помощью слабого электрического раздражения вызывать необычные психические состояния, устранять сонливость,

давать ощущение бодрости и т.п.

Усиливающиеся психические нагрузки, с которыми все больше сталкивается человек в современном техногенном мире, вызывают накопление отрицательных эмоций и часто стимулируют применение искусственных средств снятия напряжения. В этих условиях возникают опасности распространения как традиционных (транквилизаторы, наркотики), так и новых средств манипуляции психикой. Вообще вмешательство в человеческую телесность, и особенно попытки целенаправленного изменения

эмоциональной сферы и генетических оснований человека, даже при самом жестком контроле могут привести к непредсказуемым последствиям. Нельзя упускать из виду, что человеческая культура глубинно связана с человеческой телесностью и первичным эмоциональным строем, который ею продиктован. Предположим, что известному персонажу из антиутопии Оруэлла “1984” удалось бы реализовать мрачный план генетического изменения чувства половой любви. Для людей, у которых исчезло бы это чувство, ни Байрон, ни Шекспир, ни Пушкин не

имели бы смысла, для них выпали бы целые пласты человеческой культуры. Биологические предпосылки — это не просто нейтральный фон социального бытия, это почва, на которой вырастала человеческая культура и вне которой невозможно было бы достигнуть вершин человеческой духовности.

Стратегия ненасилия — стратегия будущего

Все это — проблемы выживания человечества, которому осталось немного времени на размышления. Оно не может продолжать свое

развитие на прежних путях,
заложенных в культурных матрицах
техногенной цивилизации.

Сейчас в мире идет напряженный
поиск новых путей развития, новых
человеческих ориентиров. Поиск
осуществляется в различных
областях человеческой культуры — в
философии, в искусстве, в
религиозном постижении мира, в
науке. Речь идет о фундаментальных
основаниях человеческого бытия, о
выработке новых ценностей, новых
смыслоразнозначных ориентиров,
которые призваны обеспечить
стратегию выживания и прогресса
человечества, помочь пересмотреть

прежнее отношение к природе,
выработать новые идеалы
человеческой деятельности,
понимание перспектив развития
человека [\[18\]](#).

Предпосылки для новой
мировоззренческой ориентации
создаются сегодня внутри самой
техногенной цивилизации. В
современном мире между собой
сталкиваются и вступают в диалог
совершенно разные культурные
традиции. И человечество осознает,
что надо учиться вести этот диалог.
Нужно уметь менять систему
отсчета, не считать свои ценности и
культуру абсолютными, научиться

понимать другого. Нужно найти новые способы социализации человека, воспитания его в духе уважения к достижениям самых различных культур, в духе толерантности.

Требование отказаться от силы как средства решения человеческих споров, искать и находить консенсус является следствием глобализации человечества. Локальные конфликты в современных условиях чреваты перерастанием в глобальный конфликт. Поэтому поиск стратегии ненасилия предполагает трансформацию всей структуры ценностей техногенной

цивилизации. Нужно пересмотреть сам идеал силы и власти, господства над объектами, обстоятельствами, социальной средой.

В поисках системы ценностей придется критически проанализировать всю европейскую культурную традицию.

Фундаментальные мировоззренческие ориентиры техногенной цивилизации — понимание человека, его деятельности, его отношения к природе, понимание разума и научной рациональности— все эти жизненные смыслы и ценности

формируют категориальный строй человеческого сознания и появляются в самых неожиданных аспектах человеческой жизнедеятельности.

Известный французский философ Ж.Даррида в своих лекциях, которые он читал в 1989 г. в Институте философии АН СССР, подчеркивал, что в европейской культуре многие категориальные смыслы — даже такие, как любовь, дружба, милосердие, — пропитаны духом маскулизма и неявно связаны с идеалом воинской доблести и силы. В новоевропейской литературе и искусстве идеал дружбы чаще всего

понимается как дружба двух мужчин (но не женщин). Этот идеал незримыми нитями связан с образом человека-воина, преодолевающего препятствия, противостоящего миру и опирающегося на бескорыстную помощь своих друзей — “настоящих мужчин”.

В культуре техногенной цивилизации дух мужества и силы занимает доминирующее положение, и не даром современные феминистские течения отмечают необходимость пересмотра многих духовных традиций нашей цивилизации как условия подлинно равноправного

отношения между мужчиной и женщиной в семье и обществе.

Оказывается, что идеалы господства индивида над природными и социальными объектами, идеалы власти, основанной на силовом преобразовании внешнего для индивида природного и социального мира, — эти идеалы неявно формируют множество образцов, норм, программ поведения, жизненных смыслов, которые мы впитываем из культуры, часто не осознавая этого.

Поиск новых мировоззренческих ориентаций — это поиск нового

способа и образа жизни, нового отношения к людям, к природе, к обществу. Поэтому интерес к этике ненасилия и бурные исследования в этой области имеют глубокий смысл. Они предстают как отражение (не всегда осознаваемое) глубинных процессов в человеческой культуре, ориентированных на разработку новой матрицы ценностей, идущих на смену прежним жизненным ориентациям, свойственным техногенной цивилизации.

Предпосылки для стратегии ненасилия возникают не только в сфере социальных, политических и духовных отношений между

различными странами и народами глобализируемого человеческого мира. Не менее важно, что эти предпосылки обнаруживаются в сфере самого научно-технического прогресса, который является сердцевиной существования и развития техногенной цивилизации.

Современная наука и техническое творчество втягивают в орбиту человеческой деятельности принципиально новые типы объектов, освоение которых требует новых стратегий. Речь идет об объектах, представляющих собой саморазвивающиеся системы, характеризующиеся

“синергетическими” эффектами. Их развитие всегда сопровождается прохождением системы через особые состояния неустойчивости (точки бифуркации). В эти моменты небольшие случайные воздействия могут привести к появлению новых структур, новых уровней организации системы, которые воздействуют на уже сложившиеся уровни и трансформируют их.

Преобразование и контроль за саморазвивающимися объектами уже не может осуществляться только за счет увеличения энергетического и силового воздействия на них. Простое силовое давление на

систему часто приводит к тому, что она просто-напросто “сбивается” к прежним структурам, потенциально заложенным в определенных уровнях ее организации, но при том принципиально новые структуры могут не возникнуть [\[19\]](#). Чтобы вызвать их к жизни, необходим особый способ действия: в точках бифуркации иногда достаточно в нужном пространственно-временном локусе произвести небольшое энергетическое воздействие — “укол”, чтобы система перестроилась и возник новый уровень организации с новыми структурами. Саморазвивающиеся

“синергетические” системы характеризуются принципиальной открытостью и необратимостью процессов. Взаимодействие с ними человека протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний. В этом смысле человек уже не просто противостоит объекту, как чему-то внешнему, а превращается в составную часть системы, которую он изменяет. Включаясь во взаимодействие, он уже имеет дело не с жесткими предметами и свойствами, а со

своеобразными “созвездиями возможностей”. Перед ним в процессе деятельности каждый раз возникает проблема выбора некоторой линии развития из множества возможных путей эволюции системы. Причем сам этот выбор необратим и чаще всего не может быть однозначно просчитан. Поэтому в деятельности с саморазвивающимися “синергетическими” системами особую роль начинают играть знания запретов на некоторые стратегии и взаимодействия, потенциально содержащие в себе катастрофические последствия.

С “синергетическими” системами человек сталкивается сегодня в самых различных областях научно-технического прогресса. Они начинают постепенно занимать центральное место среди объектов научного познания, и не только в гуманитарных, но и в естественных науках. Я имею в виду современные концепции развития биосферы и биологической эволюции, исследовательские программы физики элементарных частиц в их связи с космологией, развитие синергетики и термодинамики неравновесных систем и др.

Под влиянием всех этих достижений складывается новая научная картина мира, в которой Вселенная предстает как саморазвивающаяся система, включающая человека (антропный принцип, идеи ноосферы как результата космической эволюции и т.п.).

Одновременно происходят серьезные сдвиги в современной технической деятельности, ориентированной на применение компьютерных систем, новых гибких технологий, биотехнологий. Инженерная деятельность и техническое проектирование все чаще имеют

дело уже не просто с техническим устройством или машиной, усиливающими возможности человека, и даже не с системой “человекмашина”, а со сложными системными комплексами, в которых увязываются в качестве компонентов единого целого технологический процесс, связанный с функционированием человеко-машинных систем, локальная природная экосистема (биогеоценоз), в которую данный процесс должен быть внедрен, и социокультурная среда, принимающая новую технологию.

Весь этот комплекс в его динамике предстает как особый развивающийся объект, открытый по отношению к внешней среде и обладающий свойствами саморегуляции.

Вместе с тем он внедряется в среду, которая, в свою очередь, не просто выступает нейтральным полем для функционирования новых системных технологических комплексов, а является некоторым целостным живым организмом. Именно так представляет современная наука глобальную экосистему — биосферу, рассматривая ее в качестве

саморазвивающейся системы с
“синергетическими”
характеристиками. В этом новом
подходе технологические инновации
уже нельзя представлять как
переделку природного материала,
который противостоит человеку и
который тот может мять, гнуть,
подчинять своей воле. Ведь если
человек включен в биосферу как
целостную саморазвивающуюся
систему, то его деятельность может
отрезонировать не только в
ближайшем, но и в отдаленных
участках системы и в определенных
ситуациях вызвать ее
катастрофическую перестройку как

целого. Поведение таких систем необычно и не укладывается в старые, традиционные схемы. Но тогда человек должен рассматривать свою технологическую деятельность не как переделку нейтрального материала природы, а как трансплантацию протеза в живой организм. А это уже совсем другое понимание. Строя какое-то предприятие, запуская новую технологию, он должен понимать, что действует подобно тому, как если бы захотел улучшить некоторое живое тело, внедряя в него какие-то инородные предметы. Подобным же образом биосфера откликается на

наши технологические новации, на внедрение новых производственных структур. Чтобы не вызывать катастрофических последствий, эти структуры должны стать особым органом живого целостного организма, а не инородной занозой. Но тогда мы имеем дело уже с новой мировоззренческой парадигмой, требующей относиться к природе не как к материалу, а как к сложному организму, в котором я живу и с которым должен взаимодействовать, не нарушая его основных функциональных связей. Эта парадигма обращает нас к восточным культурам, где целостное видение

мира как организма было извечным. Именно там получила развитие этика ненасилия. В восточной философской традиции мир — это живое тело, живой организм, и всякое действие по отношению к нему требует нравственных оснований.

Важно, чтобы человечество от старых менталитетов техногенной цивилизации перешло к новому видению мира. Новый способ жизни в этом мире обязательно будет включать в себя стратегию ненасилия. Когда я работаю с объектом, в который я сам включен, то насильственное, грубое его

переделывание может вызвать катастрофические последствия для меня самого, ибо, трансформируя объект, я изменяю свои собственные связи и функции. В этом случае неизбежны определенные ограничения моей деятельности, ориентированные на выбор только таких возможных сценариев изменения мира, в которых обеспечиваются стратегии выживания. И эти ограничения основываются не только на объективных знаниях о возможных линиях развития объектов, но и на определенных нравственных ценностях, понимании приоритета

добра, красоты и человеческой жизни. Если это новое мировоззрение является условием выживания человечества, то этику ненасилия по справедливости следует считать фундаментальной и, я бы добавил, самой лучшей, вдохновляющей частью этого мировоззрения.

МАРКСИЗМ ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА [\[20\]](#)

Лики марксизма

Когда мы ставим вопрос, жив ли марксизм, следует предварительно уточнить, что мы понимаем под

марксизмом. История этого учения многообразна и многолика. Его можно уподобить разросшемуся дереву, каждая ветвь которого выступает в качестве особого течения, аспекта, толкования марксистских идей и принципов, попыток осмыслить и переосмыслить их под углом зрения накапливаемого исторического опыта. Марксизм — это не только теоретическая конструкция, но и система мировоззренческих установок, в которых есть исходное ядро и обрамляющие его идеологические подходы и мифологемы.

Я бы провел здесь аналогию между многообразием версий марксизма и многообразием течений и версий христианства, наличием в нем множества направлений, школ, сект и ересей, понимая, разумеется, что любая аналогия правомерна только в определенном измерении (в данном случае — это соотношение ядра и интерпретаций течения, оказавшего влияние на судьбы человечества). Одно дело — классический марксизм, представленный трудами основоположников учения, другое дело — то, как Ленин толковал и разрабатывал марксизм, применяя его к российской действительности,

к условиям русского революционного движения, третье — сталинский вариант теории, обосновывавший тоталитарную практику. Существует далее социал-демократическая версия марксизма и европейский опыт социал-демократического правления (Швеция, Финляндия и др.). Близким к ней, но вместе с тем и специфическим вариантом социал-демократического направления в марксизме был русский меньшевизм (Плеханов, Мартов, Аксельрод и др.).

Наконец, существует еще и современный неомарксизм. Франкфуртская школа также шла от марксизма, и многие ее

представители подчеркивали свою связь с идеями К.Маркса.

Так что течение марксизма многолико, и когда мы сталкиваемся с утверждениями, что опыт истории и ее уроки свидетельствуют о несостоятельности самого учения, то важно понять, что при этом имеется в виду! Если канонизированная и догматизированная система идей, которая была идеологической основой сталинизма и тоталитаризма, то ее бесспорно нужно критиковать, и чем радикальнее будет эта критика, тем лучше. Но значит ли это, что доказана несостоятельность

марксизма? Утвердительный вывод такого рода был бы нарушением элементарных правил логики. Из сказанного, конечно, не следует, что я против критического анализа самих принципов марксизма с учетом их исторического развития. Я хочу лишь подчеркнуть, что необходимой предпосылкой такого анализа является отказ от жесткой редукции марксизма к его сталинистской версии. Нам от этого трудно отделаться, учитывая, что для российской традиции характерен постоянный поиск ответчика за наши беды, а вопрос “кто виноват?” постоянно будет стимулировать

попытки обвинить теорию в тяжелых последствиях ее практической реализации. Но именно поэтому нужен спокойный (насколько это возможно в наших неспокойных условиях) анализ существа теории, выяснение того, что в ней действительно рационально, что сохраняет значение для нашего времени и что преходяще.

Нас долгое время убеждали, что все, что делается в нашей жизни предначертано теорией, что деятельность партии и государства основаны на ней и, значит, научно обоснованы. При чем сама социальная теория воспринималась в

массовом сознании как аналогичная строгим естественнонаучным теориям, нечто вроде классической механики, построенной для изучения социальных процессов, которая позволяет все заранее однозначно посчитать и предвидеть.

Технократическое мышление, причудливо сплетенное с назойливой пропагандой научности партийной политики, сформировало эту мифологию. Важно, чтобы мы расстались с ней при критическом анализе современной ситуации, чтобы она не работала с обратным знаком при обсуждении вопроса о современных судьбах марксизма. Это

учение включает в себя множество уровней и аспектов и не следует к каждому из них применять критерии строгой научности, да еще почерпнутые из сферы математического естествознания.

В сегодняшних дискуссиях о судьбах марксизма такой подход был продемонстрирован, когда говорилось о том, что философские идеи Маркса не являются научными, поскольку возникали в качестве своеобразной игры ума, были связаны с обращением к практике словотворчества в немецком языке (приводится пример игры слов “сознание есть осознанное бытие”),

продолжали гегелевскую традицию абстрактного исследования связи понятий и т.п.

Действительно, в философских работах Маркса и Энгельса — в “Святом семействе”, “Немецкой идеологии” и др., и особенно в философско-экономических рукописях Маркса, — можно найти множество примеров игры ума и “языковых игр”. Но ведь речь идет о философии, а философия не может исключить из своего поиска пласт рефлексии над категориями языка. Подобную игру ума можно найти и у античных философов (Платона), и у современных (Хайдеггер).

Философия не строится по схемам математической логики, хотя и не исключает применения развиваемых в логике техник рассуждения. Она не основывается только на фактах науки, хотя и включает в себя в качестве одного из важных аспектов осмысление научных достижений. Если бы философия строилась только как наука по образцам естественнонаучного метода, то она вообще бы не была философией.

Она выступает как рефлексия над основаниями всей культуры, стремится выявить фундаментальные для каждого исторического типа культуры мировоззренческие

ориентации, которые определяют понимание и переживание человеком мира и самого себя как части мира. Эти ориентации, часто неявные и непроясненные, философия превращает в предмет критического анализа. При этом она не только пытается осмыслить уже сложившиеся жизненные ориентиры, но и изобретает, конструирует новые, которые зачастую лишь на будущих этапах развития общества и культуры могут стать своеобразными предельно обобщенными программами человеческой жизнедеятельности.

Каждая эпоха ставит по-новому
извечные вопросы человеческого
бытия о смысле жизни, о том, что
есть человек, каково его
предназначение, каким должно быть
его отношение к природе, обществу, к
другим людям. И философия каждой
эпохи отвечает на эти вопросы по-
своему. Кстати, К.Маркс лучше, чем
многие его последователи понимал
эту особенность философии,
определяя как “квинтэссенцию
культуры”, как “живую душу
культуры”.

Что же касается идеи научности
философии, то она понималась

марксизмом в особом смысле.
Вопрос о границах использования
здесь схем рассуждения,
апробированных в математике и
естествознании, требует
специального разговора.

В какой-то мере близок к этим
схемам “Капитал” К.Маркса. Но и
нам необходим тщательный анализ
специфики теории, аргументации и
достоверности высказанных
прогнозов. Особенно когда речь идет
о сверхдальних прогнозах, связанных
с общими тенденциями социального
прогресса. Такие прогнозы не
являются жестко
детерминированными

предсказаниями, а представляют собой лишь вероятные сценарии развития общества. И подходить к ним как к точным расчетам социальной траектории было бы глубокой ошибкой.

Между тем именно этот подход часто применяется при оценке отдельных марксовых предсказаний: выбираются высказывания, не нашедшие подтверждения, и объявляется утопией вся концепция. Любой сверхдальний футурологический прогноз включает в себя некоторые утопические элементы, какие бы научные основания и научные методы не

применялись при его разработке. Беда заключается не в том, что любое историческое предвидение наряду с пророческими может включать и утопические элементы, фантазией дорисованные конкретные детали эскизно предвидимого будущего. Беда начинается тогда, когда к сверхдальному прогнозу относятся как к конкретному проекту социального будущего, воспринимают его как аналог технически обоснованного проекта простой машины, проекта, который предстоит практически выполнить, реализовав чертежи в материале.

Но критика порочной практики не должна разделять самих исходных установок этой практики — отношения к предсказаниям теории и к самой теории по принципу “либо все, либо ничего”. Наверное, ни одна теория, которая возникла достаточно давно, никогда не может быть жива во всех своих частях, не может не опровергаться ни в одном своем положении и предвидении. Поэтому важно выявить конкретно, что в марксизме имеет непреходящее значение и что ограничено эпохой его собственного становления.

Теория, идеология, практика

Современные дискуссии о судьбах марксизма разворачиваются как бы между двумя полюсами.

На одном из них зависимости “теория--идеология-практика” рассматриваются как жестко детерминированные. В этом подходе практика строительства социализма сначала в “отдельно взятой стране”, а затем в “отдельно взятом социалистическом лагере” представлена как однозначно предопределенная теорией марксизма.

Вторым полюсом выступает точка зрения, отрицающая связь между

марксистской теорией и практикой тоталитарного социализма. Сталинизм с этих позиций рассматривается как деятельность, не имеющая корней в идеологии и теории марксизма и несовместимая с его принципами.

Обе точки зрения представляют собой схематизацию сложного процесса исторических судеб марксизма. Но в определенной мере такие схематизации содержат долю истины. Они даже полезны, чтобы обострить проблему и найти подходы к ее решению. В общем-то достаточно известно, что отношения между социальной теорией,

идеологией и практикой никогда не бывают однозначными и тем более жестко детерминированными.

В этой связи полезно вспомнить о различиях в самой природе теоретического и практического разума, которые зафиксировал еще И.Кант.

Теоретическое мышление движется в сфере идеализаций, теоретических конструктов, которые схематизируют и упрощают действительность. В этой мере, в какой они способны схватывать ее существенные связи, их можно в определенных границах приписывать миру. Но теоретическое

исследование постоянно стремится обнаружить эти границы, преодолеть их путем формирования новых идеализаций, более глубоко и полно выражающих сущностные связи изучаемой реальности.

Теоретический разум живет в постоянном поиске, нацелен на исследование все новых объектов и на преодоление ограниченностей предшествующих взглядов на мир. Критичность и рефлексивность мышления в наибольшей степени присуща именно теоретическому разуму, которые открывает возможные миры будущей практической деятельности.

Что же касается практического разума, то условием любой практики, опирающейся на некоторую систему теоретических представлений, является отождествление этих представлений с самой действительностью. Мы можем понимать их ограниченность, подчеркивать, опираясь на весь опыт познания, их схематизм, нетождественность миру. Но нужно отдавать себе отчет в том, что все эти понимания и обобщения познавательного опыта сами принадлежат к сфере теоретического разума. Приступая же к практической реализации теории,

мы будем действовать так, как будто теоретические схемы и есть сам мир.

Если эти схемы были основанием поставленных целей, если они формировали образ тех состояний преобразуемых объектов, которые должны быть получены как результат деятельности, то заранее сомневаться в выбранных теоретических идеях, — значит сомневаться в поставленных целях, значит парализовать действие.

Даже не добившись в некоторой серии действий реализации своих целей, практический разум чаще всего осуществляет новые

многократные попытки получить нужный ему результат. В этой ситуации происходит не отказ от целей, а стремление достигнуть их путем варьирования средств и поиска новых способов воздействия на объект.

Все эти особенности проявляются в наибольшей степени тогда, когда речь идет о массовых социальных действиях, направленных на реализацию некоторых теоретически обоснованных целей. Убеждение масс в правильности выбранного пути предполагает включение механизмов группового, массового сознания и власти. Настройка же

массового сознания на определенные действия осуществляется вовсе не за счет усвоения во всей полноте теоретических положений и соответствующей им аргументации, а за счет идеологического воздействия. Идеология стремится укоренить в сознании определенную шкалу ценностей и представить некоторые теоретические идеи в качестве приоритетов в этой шкале. Идеи внедряются в сознание масс путем системы идеологических и пропагандистских акций, в которых эмоциональное воздействие, внушение, умение упростить идеи, чтобы соединить их с популистскими

устремлениями, становятся решающими.

Идеология всегда выступает опосредующим звеном между социальной теорией и практикой. Она может объявить себя научной, поставить своей целью реализовать в практике предсказания той или иной теории. Но коль скоро идеология апеллирует не к узкому кругу специалистов, образующих научное сообщество, а к массовому сознанию, которое не может быть редуцировано к научным идеям, она, как правило, формирует вокруг таких идей систему верований и мифов. В свою очередь, эти верования и мифы

оказывают на сложившуюся систему теоретических взглядов активное обратное воздействие.

Метафорическое высказывание К.Маркса о теории, которая становится материальной силой, овладевая массами, не следует трактовать буквально. Даже в условиях тотального “политобразования”, контролируемого государством, массы никогда не были знатоками марксистской теории.

Достоянием массового сознания было крайне упрощенное и стереотипизированное изложение

марксизма. В этой связи я хотел бы напомнить, что после революции 1905 г., в период дискуссий и поисков нового прочтения марксизма в русской социал-демократии, А.Луначарский советовал пропагандировать марксизм в массах в качестве новой религии. И хотя В.И.Ленин резко критиковал эту точку зрения, на деле так и получалось.

В марксизме тесно переплетены достаточно строгие теоретические положения с идеологемами практического разума. Ходячее утверждение о том, что марксизм является единой, логически строгой,

вылитой как из “единого куска стали” теоретической конструкцией, является сугубо идеологической версией, мало согласующейся с реальным положением дел.

Марксистское учение гетерогенно. В нем имеется множество напластований, выражающих менталитеты различных эпох.

Ряд постулатов, на которых базируются основные концептуальные схемы классического марксизма, является обобщением практики прединдустриальной и индустриальной фазы развития

капитализма. Идеология превратила эти постулаты в догмы, защищая их от критики. Однако научный метод, который, кстати, применял и обосновывал К.Маркс, не только допускает, но и предполагает критическое отношение к его собственным идеям и принципам, поскольку они предстают как выражение ограниченной исторической практики, особенностей породившей и эпохи.

С позиций этого метода можно оценить учение Маркса как феномен общественного сознания. Оно создавалось в XIX столетии, и на нем лежит отпечаток определенной

социальной обстановки, печать культуры своего времени.

Вторая половина XIX в. в Европе — это время революций, баррикад, национальных войн, обостренной классовой борьбы, индустриального развития капитализма. Что мог мыслитель сказать о путях освобождения человека, опираясь на практику своего века? Он и сказал, что только через классовую борьбу, через уничтожение одного класса другим, через революцию лежит путь к освобождению человечества.

Конфронтационная культура эпохи индустриализма оказала огромное

влияние на теоретические построения марксизма. Строго говоря, из основного вывода “Капитала” об усилении общественного характера производства не следовало, что необходима экспроприация экспроприаторов.

Вполне правомерен был вывод о накоплении элементов социализма в эволюционном развитии капитализма, вывод, который был сделан реформистским крылом социал-демократии. Кстати, в “Капитале” имеется немало высказываний, которые могли бы

служить основанием для подобной точки зрения.

В частности, при анализе развития кредитной системы капитализма К.Маркс особо выделяет тенденцию к образованию и расширению в национальном масштабе акционерных обществ и кооперативных предприятий, которые он квалифицирует как “переходные формы от капиталистического способа производства к ассоциированному” [\[21\]](#).

Но из двух возможных сценариев социального развития Маркс отдает

предпочтение первому, связанному с ликвидацией капиталистической собственности путем революционного насилия и диктатуры. Рассуждение, которое неявно лежало в основе этого выбора, так или иначе было связано с предположением, что класс буржуазии будет бороться за свои интересы и охранять свою собственность за счет использования государственной власти, подавляющей любые ростки социалистических отношений.

Это предположение было естественным отражением классовой конфронтации,

своей эпохе индустриализма. Но оно не является строгим логическим выводом из экономического анализа Маркса, а выступает в качестве особого, дополнительного постулата. Обоснование же этого постулата было не столько теоретическим, сколько идеологическим. Оно в конечном итоге сводилось к обобщению наличной практики, апелляции к классовому интересу масс, стремящихся к немедленному улучшению своего социального и экономического положения и постоянно наталкивающегося на сопротивление эксплуататорских

классов. Сегодня мы можем констатировать, что идея насильственного утверждения нового общества, как и ряд других положений учения Маркса (об абсолютном и относительном обнищании пролетариата, о несовместимости частной собственности и индивидуального труда с общественным характером производства и т.п.) является простой экстраполяцией на будущее определенных тенденций, которые действительно имели место в развитии капитализма ранней индустриальной эпохи.

Противоречия между научным методом Маркса и последующей догматизацией этих положений связаны с идеологизацией его теоретических выводов и постулатов.

Было бы чрезвычайным упрощением сводить марксизм только к учению о революционном насилии и видеть в Марксе прежде всего революционера — бабувиста, стремящегося реализовать идею имущественного равенства. Но столь же упрощенно толковать марксизм только как систему чисто теоретических идей,

ориентированную на постоянное развитие своих оснований.

Взаимодействие установок практического и теоретического разума приводит не только к развитию теории на базе нового исторического опыта, но и часто деформирует ее положения, приспособлявая их к потребностям тактики политической борьбы. Даже известный тезис о том, что марксизм не догма, а руководство к действию, обретал не только теоретико-методологический, но и прагматический смысл. С одной стороны, он ориентировал на научный поиск, на постоянное

сопоставление теории с практикой и ее развитие с учетом новой практики. С другой, он часто применялся для оправдания поспешных обобщений, стремящихся задним числом обосновать ту или иную текущую политику и систему практических действий, именно так формировались многие квазитеоретические идеологемы: сталинское положение об обострении классовой борьбы по мере успехов социалистического строительства, идеи и партийные решения хрущевской эпохи о полной и окончательной победе социализма и возможности построения

коммунизма к 1980 году,
“обоснования” условско-
брежневских деклараций о развитии
социализме и т.д. Они выдавались за
творческое развитие марксистской
теории, хотя на деле не имели сколь-
нибудь солидной теоретической
аргументации. Характерно, что эти
положения выдвигались именно в
качестве “руководства к действию”,
фиксировались в соответствующих
партийно-политических документах,
а затем давали импульс обширной
идеологической литературе,
ставившей своей целью подвести под
эти положения теоретическую базу.

Если не учитывать все эти взаимосвязи теории, идеологии и практики, то всегда возникает возможность и соблазн выдернуть из сложного клубка исторических сплетений одну или несколько нитей, упростить путь развития учения и таким способом оценить его исторические судьбы.

Конечно, невозможно избежать оценочных суждений, а значит, в какой-то степени идеологического отношения к теории, которая полтора столетия оказывала огромное влияние на развитие человечества и которая породила

широкий спектр социальных практик — от реформистской до ультрареволюционной. На оценку марксизма неизбежно будет влиять то обстоятельство, что сталинский и послесталинский тоталитаризм широко использовал марксистскую фразеологию в качестве оправдания соответствующих политических структур и репрессивных действий. Но утверждать при этом, что существует жесткая связь марксизма с тоталитаризмом, — значит делать поспешное и неадекватное обобщение. История XX столетия свидетельствует, что тоталитаризм использовал как марксистскую

(сталинизм, маоизм), так и антимарксистскую фразеологию (фашизм). Что же касается отношения сталинизма к марксизму, то наблюдаемым фактом являются те глубочайшие деформации, которым была подвергнута марксистская теория, прежде чем она была использована для оправдания тоталитарной практики.

Многочисленные идеологические кампании были направлены в первую очередь на жесткий контроль за теоретической деятельностью и на превращение марксизма в окостенелую схему. Марксистская теория была трансформирована в

набор догматических положений, а любая попытка нестандартной интерпретации рассматривалась как ревизионизм и вызывала суровые репрессивные меры.

Достаточно вспомнить хотя бы историю нашей философии в 30-50-х годах, когда под лозунгом превращения марксистской философии в достояние широких масс она подвергалась планомерной вульгаризации. В это время были репрессированы многие известные философы-марксисты (Н.И.Бухарин, Н.Н.Карев, И.К.Луппол, С.Ю.Семковский, Я.Э.Стэн и другие). Одновременно

преследовалась любая
оппонирующая философская мысль,
с которой могла бы вести диалог
марксистская философия.
Искоренение разнообразия
философских идей, начавшееся
печально знаменитой высылкой в
1922 году известных русских
философов и социологов
(Н.Бердяева, Н.Лосского, С.Булгакова
и других), закончилось прямыми
репрессиями и гибелью в сталинских
лагерях многих мыслителей, в том
числе и таких русских философов,
как Г.Г.Шпет, П.А.Флоренский и
другие. Кампания по разоблачению
“меньшевистствующего идеализма”

(30-е годы), борьба за “воинствующую партийность” в истории философии (40-е годы), строгий партийно-государственный контроль за общественными науками, официальная пропаганда трудов Сталина в качестве “вершины философской мысли” и требование свести философские исследования к комментариям этих трудов — все это шаг за шагом уничтожало творческий потенциал марксизма, искореняло профессионализм философской мысли.

Были насильственно прерваны традиции взаимосвязи марксистской философии с достижениями науки,

культуры, истории мировой философской мысли. Марксистская философия была превращена в набор идеологических штампов, обслуживающих текущую политику.

Постоянная вивисекция ее содержания привела к отбрасыванию наиболее ценных и эвристических идей классического марксизма — марксистской философской антропологии и ее связей с материалистическим пониманием истории, теории деятельности, отторжению философии гуманизма, разрыву диалектики классового и общечеловеческого

противопоставлению классового общечеловеческим ценностям и т.п.

Показательно, что именно с этим подавлением философской мысли, проводившемся от имени марксизма, были связаны кампании по дискредитации новых фундаментальных научных направлений, которые вносили изменения в систему наших взглядов на мир и не укладывались в своих философских следствиях в стереотипы тоталитарного сознания. Речь идет о разгроме генетики, кампании по разоблачению “антипавловских идей” в физиологии, критике теории

резонанса в химии, борьбе с кибернетикой и т.п.

Только после XX съезда началось постепенное возрождение творческого потенциала нашей философии. Понадобился напряженный труд целого поколения, чтобы восстановить продуктивный диалог философов и естествоиспытателей и сформировать утраченные образцы профессиональной работы в различных областях философской науки. Конечно идеологический контроль за философией сохранился, но он был связан со значительно меньшим уровнем репрессивности и

часто ограничивался требованием лишь внешнего идеологического оформления философских трудов. Это позволяло в целом ряде областей философского познания разворачивать новое содержание, опираясь на методологию марксизма и включать в конструктивный диалог с зарубежными философскими школами.

В принципе можно было бы и не доказывать, что огульное отрицание учения столь же бесплодно, как и его безудержное восхваление. Но все дело в том, что преодолением тоталитарной идеологии, переход к демократии и плюрализму идей

оказался не таким простым, как это представлялось на первых этапах перестройки. От прежних стереотипов сознания еще остаются непримиримость к инакомыслию, стремление утвердить свою точку зрения путем создания “образа врага”, вера в то, что лучшая жизнь должна быть устроена свыше, по указаниям хорошего начальства, которое должно привести нас к изобилию продуктов за кратчайшее время, и т.п.

Менталитеты прошлого подпитывают традиционно идеологизированное отношение к марксизму. И критика тоталитарной

системы, которая использовала марксистскую фразеологию в качестве своего “идеологического обеспечения”, порождает при инерции прежнего сознания огульно отрицательное отношение к марксизму.

Марксизм как порождение техногенной культуры

Пожалуй, наиболее сложная проблема, к которой стягиваются сегодня все остальные, — это судьбы марксизма в контексте тех новых тенденций развития мировой цивилизации, которые обозначились в конце XX столетия.

Я думаю, многие аспекты этой проблематики еще не раз будут вызывать напряженные споры. Не претендуя, разумеется на исчерпывающие ответы, я хотел бы высказать несколько соображений относительно подходов к ее обсуждению. Я уже отмечал, что марксизм мог возникнуть только в культуре техногенной цивилизации, которая сформировалась в европейском регионе в результате ряда радикальных мутаций предшествующих ей традиционных культур.

Характерные для техногенной цивилизации постоянные изменения

социальных связей и образа жизни, вызываемые технико-технологическими инновациями в производственной и других сферах деятельности, формируют достаточно отчетливо выраженную направленность развития с ориентацией на будущее. Для культуры техногенных обществ характерно представление о необратимом историческом времени, которое течет от прошлого через настоящее в будущее. Отмечу для сравнения, что в большинстве традиционных культур доминировали иные понимания: время чаще всего воспринималось

как циклическое, когда мир периодически возвращается к исходному состоянию. В традиционных культурах считалось, что “золотой век” уже пройден, он позади, в далеком прошлом. В культурах же техногенных обществ иная ориентация — лучшее впереди, в будущем. Прогресс оценивается в этих культурах, как правило, позитивно, а идеал прогресса постепенно начинает занимать одно из самых высоких мест в шкале ценностей техногенной цивилизации.

Ничего подобного нет в традиционных обществах. Там

вообще отсутствует идея прогресса, воспринимаемая в качестве ценности. Социальные перемены, преобразующие традицию, как правило, оцениваются негативно. Если изложить в современной манере, изречения из древнекитайской “Книги Перемен” (И цзинь) относительно эпох радикальных ломок и преобразований, то получится нечто вроде: “Не дай Бог жить в такие эпохи”. И уж вряд ли человек, воспитанный в традиционной культуре, укорененный в ней, стал бы воспевать разрушение традиций в

качестве, скажем “очистительной грозы революционной бури”.

Идеи социального прогресса и революционных преобразований как движения к будущему счастливому мироустройству могли систематически развиваться только в русле глубинных менталитетов техногенной цивилизации. Именно в этом русле формировалось марксистское учение о социальном прогрессе и коммунизме.

Как известно, ядром этого учения было материалистическое понимание истории и теория общественно-экономических

формаций. И каждая из этих составляющих была связана с мировоззренческими доминантами техногенной цивилизации, возникала как осмысление ее социального опыта и ее истории.

На стадии индустриального развития отчетливо проявилось решающее влияние технико-технологического развития на все другие стороны социальной жизни. Промышленные революции эпохи индустриального капитализма, приведшие к возникновению крупного машинного производства, продемонстрировали связь между развитием производства и изменениями социальной

структуры общества, связь, которая трудно прослеживалась в истории традиционных обществ, вследствие консерватизма средств и целей деятельности, веками повторяющихся ее видов.

В эпоху великого промышленного переворота, который начался со середины XVIII века в Англии, а затем включал в поток индустриального развития все новые страны Европы и Северной Америки, возникает особое понимание связи человека и техники и трактовка самой эволюции человека.

Американский мыслитель Бенджамин Франклин определяет человека как животное, делающее орудия. Американский философ Ралф Эмерсон и немецкий ученый и философ Эрнст Капп (современник К.Маркса, начавший как и он свое творчество как левый гегельянец) развивают идею об орудиях и средствах деятельности как особых человеческих органах, продолжающих и усиливающих его тело. И хотя эта идея в общем виде высказывалась еще в античной философии (Аристотель), ее систематическая разработка приводит к новой концепции

отношений человека к непосредственно окружающей его предметной среде. Эрнст Капп трактует ее как экстернализацию человеческого тела, воплощение органов человека и их функций. Железные дороги он рассматривает как воплощение кровообращения, телеграф как продолжение нервной системы и т.д. Капп переносит, далее, образы производственной техники и технологии буквально на все сферы человеческой жизнедеятельности, трактуя этику, право, государство и т.п. как особые технологии.

Подобное видение, навеянное реальными успехами индустриальной революции и создаваемым ею стилем жизни, приводит к пониманию человека как технологического существа, преобразующего мир, которое постоянно наращивает в этом процессе все новые функциональные органы.

Развитая К.Марксом в его “Философско-экономических рукописях” и других работах 40-х 50-х годов концепция человека включала в себя такого рода понимание. В свою очередь, эти философско-

антропологические идеи, развиваемые К.Марксом, послужили одним из важнейших оснований при разработке им материалистической концепции истории.

Маркс рассматривал материально-телесное бытие человека не только как функционирование и воспроизводство его биологической организации, но и как воспроизводство и развитие системы искусственных органов — предметов второй природы, которые опосредуют приспособление человека к естественной природной среде. Он образно называл эту систему предметов “неорганическим

телом человека”. Трактуя в соответствии с традицией материальное бытие человека как жизнь тела (человек — часть природы), Маркс сразу же отмечает, что это тело не сводится к биологической компоненте, а включает в себя еще и “неорганическое тело” в качестве второй составляющей человеческой телесности. И тогда в своем телесном, материальном бытии человек предстает как двухкомпонентная система. Ее существование предполагает обмен веществ между человеком и природной средой. Сам же этот

обмен трактуется уже не только в качестве биологического процесса, но, прежде всего, в качестве процесса социального, обеспечивающего обновление и развитие “неорганического тела”, человека, — как производство материальных благ.

Подобно тому, как эволюционное приспособление животных к среде осуществляется через изменение их тела (формирование в процессе изменчивости и естественного отбора новых органов и новых функций органов), так и приспособление человека к природе предполагает изменение и развитие

телесной организации человека. Но сама эта организация полиструктурна, включает две подсистемы: биологическое и неорганическое тело. И в отличие от животного человек овладевает все новыми условиями природного существования не за счет постоянного изменения и усложнения своей биологической организации, а за счет изобретения всех новых искусственных органов и формирования второй природы в процессе производства. В результате биологическая эволюция переходит в качественно иной тип развития — социальную историю человечества.

Так оформляется ключевая идея марксизма, согласно которой производство материальных благ и развития средств производства (как основного компонента в системе искусственных органов человека) полагается главным фактором человеческой истории.

Я еще раз подчеркну, что развертывание той идеи было стимулировано характерным для техногенной культуры пониманием человека как существа, преобразующего природу, пониманием деятельности как преимущественно активно-

технологического воздействия человека на предметный мир.

Логика формирования ключевой идеи социальной философии Маркса в ее стандартных изложениях еще недавних лет (особенно в массовой учебной литературе) затемнялась и искажалась. Философско-антропологические взгляды Маркса считались чем-то малозначительным в его учении, в лучшем случае незрелым подходом к историческому материализму.

Между тем, именно с этими взглядами были связаны не только исходные представления о решающей

роли производства в жизнедеятельности людей, но и вся последующая разработка концепции способа производства. В частности, выделение главной роли производственных отношений в системе социальных связей людей было стимулировано пониманием материального бытия человека как воспроизводства и развития искусственных органов его деятельности, и, в более широком смысле, предметной среды, образующей его “неорганическое” тело.

Это тело наследуется социально, передается из поколения в

поколение, и после перехода от варварства к цивилизации его развитие ускоряется и становится одним из важных показателей цивилизационных достижений. Человек, чтобы стать субъектом деятельности, а значит обрести подлинно человеческое бытие, должен постоянно контактировать с различными фрагментами неорганического тела цивилизации, которые используются в качестве материальных благ и средств деятельности. Без этого он не человек! Но сами эти контакты означают включение индивида в сложную систему человеческих

отношений, поскольку любое орудие, любой предмет или система предметов “неорганического тела цивилизации” есть результат разделенного общественного труда, овеществленный труд других людей. Поэтому когда человек использует средства труда, чтобы стать производительной силой, он сразу же, самым актом соединения со средствами деятельности вступает в отношения собственности, распределения и общественного разделения труда. Маркс именует их производственными отношениями и полагает в качестве базиса социальной жизни.

Сегодня в эпоху развенчивания старых мифов и идеологии, когда критика марксизма перестала быть запретной, вновь и вновь ставится вопрос об истинности и продуктивности марксовых представлений об обществе как особом целостном организме, который изменяется благодаря изменениям способа производства.

Я думаю, что в этих идеях немало конструктивного, и бесспорно их нельзя отбрасывать как нечто устаревшее. В конечном счете весь опыт цивилизационного развития XX века подтвердил, что именно успехи

в экономике являются решающим фактором в улучшении качества жизни людей, достижения социального динамизма и успехов стран в международном соперничестве. Выход на передовые рубежи Германии и Японии в 80-х годах обязаны именно экономическому чуду.

Маркс любил проводить параллели между развитием социальных систем и эволюцией биологических видов. Он писал, что подобно тому как “строение останков костей имеет значение для изучения организации исчезнувших животных видов, останки средств труда имеют

значение для изучения общественно-экономических формаций” [\[22\]](#).

Продолжая эту аналогию, не будет большим преувеличением сказать, что способу производства и экономическому развитию (определяющих характер отношения общества к природе и рамки тех условий природного существования, в которых протекает жизнедеятельность людей) К.Маркс отводил такую же решающую роль в социальной истории, какую Дарвин отводил естественному отбору в биологической эволюции. И эти аспекты развития общества как целостной, сложной органической

системы проанализированы
К.Марксом и Ф.Энгельсом
достаточно убедительно.

Однако отсюда не следует, что
разработанная ими схема социальной
динамики в целом безупречна и не
нуждается в каких-либо
дополнениях, а тем более
пересмотре. Один из ключевых ее
изъянов состоял в том, что в ней
были выявлены функции культуры
как способа передачи накопленного
социально-исторического опыта
(надбиологических программ
человеческой жизнедеятельности),
ее роль в организации социальной
жизни, в ее изменениях и

порождении различных видов общества.

Эта проблематика стала активно разрабатываться в философии и социологии с конца XIX в. и преимущественно немарксистскими направлениями. Причем решающая роль принадлежала здесь XX веку, эпохе, породившей множество новых знаний о культуре и ее роли в социальной жизни. Проблематика культуры исследовалась историками, антропологами, социологами, этнологами, психологами, лингвистами. Во второй половине столетия к спектру наук, изучающих эту проблематику, подключились

теория информации, теория систем и семиотика.

Естественно, что философия получила в свое распоряжение огромный эмпирический и концептуальный материал, позволивший по-новому осмыслить роль культуры в социальной жизни.

Я особо хотел бы выделить еще одно важное обстоятельство, которое стимулировало новое видение культуры как особой подсистемы общественной жизни, обеспечивающей воспроизводство и развитие человеческой социальности. Речь идет о

представлениях современной генетики и теории эволюции относительно роли наследственной информации в воспроизводстве и развитии видов.

Параллели между биологической и социальной эволюцией традиционно оказывали огромное воздействие на разработку представлений об обществе, особенно после создания Ч.Дарвином теории образования видов. Это воздействие испытала и концепция К.Маркса. Но последарвинское развитие биологии, связанное с открытием генов, а затем и с разработкой популяционной

генетики, создало новое поле продуктивных аналогий и гипотез.

И если общество рассматривать как целостный организм, подверженный исторической эволюции, то для объяснения его эволюционной динамики недостаточно выявить структуры и процессы, выступающие аналогом естественного отбора. Важно обнаружить еще и аналог генетического кода — информационные структуры, аккумулирующие накопленный исторический опыт, в соответствии с которым выстраиваются основные состояния социальной жизни.

При рассмотрении культуры как развивающейся системы программ деятельности, поведения и общения, программ, которые фиксируются в знаковой форме и функционируют в качестве различных семиотических образований, эта аналогия культуры с генетическим кодом обретает глубокий смысл.

Человек при таком рассмотрении предстает не только в качестве социального существа, имеющего двухкомпонентную телесную организацию, но и как воспроизводящийся и развивающийся по двум различным

типам генетических программ — биокоду, закрепляющему биологическую наследственную информацию, — и социокоду, закрепляющему накопленный социально-исторический опыт. В соответствии с этим опытом и его изменениями воссоздаются и меняются виды деятельности, поведения, и общения людей, что, в свою очередь, определяет воспроизводство и развитие соответствующего типа общества.

Мировоззренческие универсалии, которые организуют в целостную систему сложный набор различных феноменов культуры и

которые выступают в качестве базисных структур социокода, играют роль своего рода ДНК социальной жизни. Напомню, что смыслы мировоззренческих универсалий (категорий: “природа”, “космос”, “пространство”, “время”, “человек”, “свобода”, “справедливость” и т.д.), формируя целостный образ человеческого жизненного мира и выражая шкалу ценностных приоритетов соответствующего типа культуры, определяют, какие фрагменты из непрерывно обновляемого социального опыта попадают в поток трансляции, а какие остаются вне

этого потока, т.е. не передаются новому поколению и не играют сколь-нибудь важной роли в его становлении. Тем самым они определяют, какие образцы, знания, верования, ценностные ориентации, целевые установки и т.д. будут преимущественно регулировать поведение, общение и деятельность людей и формировать состояния их социальной жизни В этом отношении функционирование универсалий культуры действительно весьма похоже на роль ДНК, как своеобразной матрицы синтеза белков и других веществ, из которых построены клетки и многоклеточные

организмы, матрицы, которые определяют основную структуру и функции этих организмов.

При таком видении социальных процессов в новом свете предстает и их историческая эволюция. Чтобы изменился тип общества и возник новый социальный вид, должно произойти изменение культурного кода, мутации мировоззренческих универсалий, а затем уже технико-экономическое развитие и конкуренция с другими обществами определит дальнейшую судьбу нового типа социальной организации.

Изменение в сфере производства, связанное с изобретением новых орудий и средств деятельности, возникновение новых форм разделения труда, бесспорно могут стимулировать изменения смыслов универсалий культуры, но только в том случае, если новый, значимый для людей опыт не отторгается той схемой его трансляции, которая задана мировоззренческими универсалиями.

Нельзя упускать из виду, что в смыслах универсалий таких как “человек”, “природа”, “деятельность”, “труд” и др.,

закреплены определенные программы отношения к природе, которые задают весьма общие стратегии производственной деятельности человека. Ценность самих производственных инноваций и внимание к экономической жизни, характерная для современного цивилизационного развития, отнюдь не всегда и везде была характерна для социальной жизни. Даже в античной цивилизации, от которой ведет свою родословную линия новоевропейской культурной традиции, вопросы хозяйственной жизни и технологического развития не были кардинальными проблемами

социальной жизни и не занимали значимого места в шкале социальных ценностей, которое сегодня кажется для многих из нас чем-то само собой разумеющимся [\[23\]](#). Древний грек, гражданин полиса не был homo economicus, он был homo politicus.

Не существует односторонней детерминации характера культуры способом производства, но имеются сложные корреляции и состыковки этих двух сфер человеческой жизнедеятельности. Их взаимодействие нужно описывать не в терминах поведения жестко детерминированных систем, а в терминах самоорганизации,

послеживая их прямые и обратные связи.

В деятельности людей, которая представляет собой преобразование объектов человеком в соответствии с поставленной целью, ценностно-целевые структуры не являются вторичными по отношению к преобразуемым объектам. Скорее, наоборот, цель как идея, как образ возможного результата предшествует самому результату (состоянию объекта, возникающему как продукт деятельности). Идея реактивного самолета, выраженная в чертежах и расчетах, первична по отношению к каждому конкретному самолету,

построенному по этим расчетам и чертежам. И если бы вдруг из памяти современного человечества исчезла эта идея, то можно гарантировать, что исчезли бы и все реактивные самолеты, они просто разрушились бы со временем. Но если допустить обратное, что вследствие некоего катаклизма вдруг были бы уничтожены все самолеты, однако в культуре сохранилась бы их идея и соответствующие ее разработки, то можно не сомневаться, что самолеты были бы построены.

Выходит, что идеи, которые целенаправляют деятельность, вовсе не вторичны, а первичным по

отношению к создаваемым в деятельности вещам. Выходит совсем не глупые мысли развивали Платон и Гегель, когда говорили, что мир идей предшествует миру вещей, что вещи есть опредмеченные идеи. Это справедливо по отношению ко всей созданной человеком искусственной природной среде (неорганическому телу цивилизации), которая возникает только благодаря деятельности людей и не является результатом естественной эволюции природы (природа не создала ни колеса, ни ЭВМ на кристаллах, и вероятность их возникновения без человеческого разума чрезвычайно

мала, хотя их формирование не противоречит законам природы).

В свое время известный философ-марксист и ученый-естествоиспытатель А.А.Богданов, автор одной из первых попыток разработать общую теорию систем, развивал идею, согласно которой общественное бытие тождественно общественному сознанию. Известна критика этой концепции В.И.Лениным, который настаивал на незыблемости тезиса о первичности общественного бытия (понимаемого как материальная жизнь общества) по отношению к общественному сознанию. Этот тезис мы повторяли

со школьных лет, и он входил в массовое сознание через систему обязательного изучения марксизма, становясь чем-то вроде святого заклинания. Но чем больше по мере эволюции советского общества расшатывалось жестко идеологизированное отношение к марксизму, тем больше возникало вопросов и сомнений относительно возможности четкого и безусловного разделения материальной и духовной сфер общественной жизни и вторичности духовной сферы. Применение же в социальных науках идей информатики, кибернетики и общей теории систем, с одной

стороны, и интенсивная разработка проблем семиотики культуры, с другой, создало новый класс моделей, представлений и концептуальных средств, позволивших выявить и адекватно описать программирующие функции культуры в жизнедеятельности людей.

Постепенно выяснилось, что возникающие и транслируемые в культуре программы деятельности, поведения и общения играют ключевую роль в организации социальной жизни. Причем эти программы действуют не только на уровне общественного сознания, но и

на уровне социально
подсознательного и
бессознательного. В культуре всегда
присутствуют кодовые системы,
которые управляют человеческим
поведением, но не обязательно
осознаются людьми.

Так, большинство людей,
воспитанных в той или иной
культурной традиции и
принимающих ее ценности, не
осознает ее мировоззренческих
универсалий. Спросите у “человека с
улицы”, что такое справедливость,
он, как правило, не сможет дать
определение этому понятию, но в
своей жизни он довольно часто

использует слова
“справедливый”””несправедливый”
— применительно к действиям и
поступкам людей. Это значит, что
соответствующая категория
подсознательно принята им в
качестве ценностно-смысловой
шкалы, с которой соотносятся и
соизмеряются различные поступки и
в соответствии с которой
производится их своеобразная
селекция.

Осмысление же категорий культуры,
рефлексия, формулирующая их
определение, предлагает уже
специальную философскую работу.

Духовная жизнь общества, взятая во всем многообразии ее проявлений и понятая предельно широко, как состояние и развитие культуры, пронизывает все без исключения сферы человеческого бытия. Она определяет воспроизводство и изменения многочисленных структур социальной жизни, аналогично тому как генетический код и его мутации определяют структуру живого и изменения его организации.

Когда Маркс анализировал возникновение капитализма, рассматривая его как результат развития простого товарного

производства, превращения денег в капитал и возникновения класса наемных работников и класса капиталистов, то это была только одна сторона процесса. Вторую же его сторону стремился раскрыть М.Вебер в своей концепции становления “духа капитализма” и в частности, его связей с протестантской этикой. И если продолжать эту линию, то речь должна идти об анализе великого переворота в культуре, который начался в эпоху Ренессанса и затем продолжился в эпоху Реформации, когда складывались новые мировоззренческие представления о

человеке и природе, человеческой деятельности и ее отношении к богу, о разуме и чувстве, о труде и богатстве и т.д.

Такой подход, когда при исследовании социальной динамики учитываются программирующие функции культуры, отнюдь не подрывает представлений об обществе как сложном системном объекте и его развитии как естественно-историческом процессе. Точно так же, как не подрывается объективность биологического исследования при учете программирующих функций

генетического кода в развитии организмов.

Сложные исторически развивающиеся объекты, такие как биологические и социальные системы, аккумулируют основные особенности предшествующей эволюции (опыт приспособления к среде) в особых информационных структурах (биокод и социокод), которые регулируют взаимодействие системы с окружающей средой. И с позиций сегодняшнего уровня знаний, картина строения и развития таких систем будет принципиально не полной, если в нее не включены представления об информационных

структурах, выражающих тип наследственности, свойственный соответствующему биологическому или социальному организму.

По-видимому к пониманию этих особенностей сложных органических систем приближался А.Богданов, когда он предлагал модернизировать марксистскую концепцию общества, отказываясь от жесткого проведения принципа вторичности общественного сознания. И он правильно полагал, что такая модернизация не противоречит идеалу объективности описания общественных процессов, который отстаивал К.Маркс.

В.И.Ленин своей идеологизированной критикой богдановского эмпириомонизма, стимулированной прежде всего внутрипартийными “разборками” и стремлением утвердить партийное единомыслие, по существу закрывал возможности видоизменения и дополнения социально-исторической концепции марксизма на основе новых достижений науки. Что же касается самого создателя этой концепции, то разумеется было бы нелепо упрекать его за то, что он не учел научных достижений, появившихся уже после его смерти. Каждая теория — продукт своей

эпохи и на каждой лежит печать определенной ограниченности. Важно, чтобы в ней были рациональные и конструктивные аспекты, позволяющие объяснять и предсказывать определенный круг явлений.

В этом смысле можно еще раз подчеркнуть, что развитые в классическом марксизме представления о роли способа производства в социальном прогрессе и в конкуренции различных типов общества между собой находили множество подтверждений в истории индустриального капитализма. Эти

представления, навеянные успехами индустриальной фазы техногенной цивилизации, схватывали одну из реальных и важных сторон социальной динамики, хотя и общая картина этой динамики, начертанная Марксом, была неполна и нуждалась в корректировке.

Развертывая идею о решающем значении способа производства, Маркс и Энгельс предложили известную концепцию исторического процесса как смены общественно-экономических формаций. И здесь вновь можно обнаружить глубокую связь марксистской теории с

приоритетами техногенной культуры. Концепция формаций по существу была изначально ориентирована на исторический материал, ограниченный рамками становления техногенной цивилизации, ее развития и ее предыстории.

Это обстоятельство, на мой взгляд, проясняет трудности, которые возникли затем при сопоставлении данной концепции с более широким историческим материалом. В частности, историки не раз отмечали, что рабовладельческий способ производства и признаки того состояния общества, которые можно было бы обозначить как

рабовладельческую формацию, обнаруживаются лишь в регионе Средиземноморья и прежде всего в античном мире (а это именно тот регион и те культуры, от которых шел непосредственный импульс к будущей новоевропейской культурной традиции, сформировавшей основные ценности техногенных обществ). Что же касается других регионов (Индия, Китай, Япония, славянский мир и т.д.), то переход от первобытной общины к цивилизации здесь не был связан с появлением рабовладельческой формации и рабовладельческого способа

производства. В этих видах традиционных обществ можно встретить лишь некоторые элементы рабовладения (домашнее рабство), переплетенные с элементами феодальной зависимости, причем весьма часто с доминированием специфической формы этой зависимости, связанной с функционированием государственной бюрократии в качестве совокупного феодала.

Показательно, что, обратившись к анализу истории традиционных обществ Востока, К.Маркс зафиксировал особый тип производственных связей, который

он обозначил как азиатский способ производства. Но тогда возникла проблема универсальности ранее развитой формационной концепции. Формальный выход из трудностей состоял в попытках редуцировать азиатский способ производства к докапиталистическим формациям, например к феодализму, с учетом специфических черт его проявления в различных регионах. Собственно, по этому пути и пошли многие историки и философы, защищавшие незыблемость классической формационной концепции. Поскольку в этой системе рассуждений постулировалось, что

феодализм как формация на определенной стадии развития с неизбежностью порождает капитализм, постольку неявно допускалось, что саморазвитие любого традиционного общества может трансформировать его в капиталистическое.

Однако этот вывод как раз и вызывает множество сомнений. Реальный путь истории состоял в том, что переход к капитализму, знаменовавший возникновение и развитие техногенной цивилизации, был связан с особой линией эволюции традиционных обществ. К.Маркс выделил эту линию из

многоликого исторического процесса и описал ее в терминах смены формаций. При этом, поскольку ставилась задача последить логику исторического движения, главное внимание было уделено закономерностям переходов от одной исторической формы к другой. Эти формы выстраивались в линейный ряд, и каждая предыдущая рассматривалась как ступень к более высокой.

Вместе с тем исторический процесс имеет не только магистральное направление прогрессивного развития, но и тупиковые линии эволюции. Он всегда поливариантен.

Выделив одну из множества линий всемирной истории и определив ее как главное направление человеческого прогресса, Маркс оставил и своим последователям, и своим оппонентам проблему, как соотносится эта линия с другими, сосуществующими с ней. Для решения этой проблемы только формационный подход уже недостаточен; его необходимо дополнить анализом соотношения между типами цивилизационного развития и перехода от одного типа к другому.

Можно предположить, что существуют несколько направлений эволюции традиционных обществ. У Маркса было выделено два из них: одно, реализовавшееся в европейском регионе, другое, сопряженное с развитием традиционных обществ Востока (азиатский способ производства). Лишь первая линия выводит к техногенной цивилизации и может быть описана в терминах перехода от рабовладельческого к феодальному и к капиталистическому обществу.

Что же касается второй линии, то здесь возможности перехода

традиционных обществ к капиталистическому развитию только за счет внутренних импульсов проблематичны, механизмы социального воспроизводства, заложенные в глубинных матрицах их культуры, являются труднопроходимым барьером на пути формирования новых типов ценностей и новых видов деятельности, характерных для техногенного общества. И до тех пор, пока традиционные общества Востока не сталкиваются с уже сложившимся капитализмом и его успехами на путях техногенного развития, до этих пор,

взаимодействуя только с другими традиционными обществами, они остаются в русле старого, исторически первичного типа цивилизационного развития. Переход же к новому типу осуществляется только в обстановке внешнего давления со стороны уже возникшей техногенной цивилизации, путем прививок ее достижений на традиционную почву, модернизации и даже разрушения традиционных культур.

В наследии К.Маркса наряду с концепцией пяти основных формаций можно найти и другую, более глобальную классификацию

этапов человеческой истории. Он выделял: 1) общества, основанные на отношениях личной зависимости, 2) общества вещной зависимости и 3) как гипотетическую стадию будущего развития человечества — коммунистическое общество.

Обычно к этой классификации относятся как к своеобразному обобщенному эскизу формационной теории, который конкретизируется в представлении о пяти последовательно сменяющих друг друга общественно-экономических формациях.

Основания для такой интерпретации дает и сама терминология, которой пользовался К.Маркс. Он характеризовал указанные этапы общественного прогресса как первичную формацию (докапиталистические общества), вторичную формацию (капитализм) и коммунистическую формацию.

Однако, как мне представляется, попытку Маркса описать три крупных этапа человеческой истории сегодня можно было бы интерпретировать иначе. В ней, хотя и в неадекватной форме, намечался подход по существу выходящий за

рамки формационной теории и требующий исследования типов цивилизационного развития. С этих позиций первичную формацию можно истолковать как появление традиционных цивилизаций, а вторичную — как историю техногенной цивилизации, которая, однако, не уничтожает сразу традиционных обществ, а сосуществует с ними, видоизменяя их.

Но и тогда марксову концепцию коммунизма можно было бы переосмыслить в качестве гипотезы о третьем, качественно новом типе цивилизационного развития,

сменяющем техногенную цивилизацию.

Этот подход у Маркса был обозначен, и он высвечивается в отдельных высказываниях, в которых Маркс подчеркивал, что коммунизм — это не состояние, а историческое движение, процесс, связанный с глобализацией человечества и гуманизацией всех сторон общественной жизни.

И все-таки эти идеи нельзя считать достаточно разработанными в марксистском наследии. Они не получили систематического развития и как бы растворились затем в

концепции формационной
пятичленки.

А поскольку формационная теория в своих истоках опиралась на анализ предыстории и истории техногенной цивилизации, которая была выделена в качестве магистральной линии прогресса, постольку глубинные характеристики и ценности этого типа цивилизационного развития были включены в понимание общей направленности прогресса и экстраполированы на будущее. Они неявно рассматривались основанием того типа развития, в русле которого предполагалось возникновение

“научно организованного коммунистического общежития”.

Традиционная коммунистическая идеология догматизировала этот подход, подверстав под него соответствующие цитаты из Маркса и Энгельса.

Конечно, сто пятьдесят и даже пятьдесят лет назад трудно было полагать, что сама линия техногенного прогресса и ее система ценностей приведут человечество к критическим рубежам, что резервы цивилизованного развития этого типа могут быть исчерпаны.

Это обнаружилось только во второй половине нашего столетия, когда глубочайшие глобальные кризисы заставили критически отнестись к прежним идеалам прогресса.

Мне уже приходилось говорить и писать о том, что решение современных глобальных проблем по-видимому станет возможным только при переходе к новому типу цивилизационного развития, основанному на иной системе ценностей, чем техногенная цивилизация.

Бесспорно, что должно измениться отношение к природе как к резервуару ресурсов и своеобразному полю для человеческой деятельности, которое следует переделывать и подчинять человеку. Скорее всего, осуществится переход от технократического восприятия природы, доминирующего в техногенной культуре, к космо-организмическому видению, когда природа рассматривается как особый организм, в который включен человек. Весьма характерно, что такое видение, свойственное древним культурам и отвергавшееся новоевропейской наукой на стадиях

возникновения и индустриального развития техногенной цивилизации, сегодня уже согласуется с фундаментальными научными представлениями, согласно которым непосредственно окружающая человека природная среда представляет собой целостную экосистему — биосферу, внутри которой и в качестве компонента которой живет и действует человек.

Изменение отношения к природе, в свою очередь, предполагает формирование новых стратегий деятельности и нового понимания потребностей. Идеалы потребительского общества,

возникшие как естественный итог техногенного развития и начавшиеся складываться уже в эпоху индустриализма, бесспорно оказали влияние на многие течения этого периода, в том числе и на марксистскую концепцию коммунизма. Он провозглашался такой ступенью общественного развития, когда будет обеспечено удовлетворение возрастающих потребностей на основе ускоренного развития производительных сил.

Сегодня становится очевидным, что ограниченность воспроизводимых ресурсов накладывает ограничения и на безудержный рост вещно-

энергетического потребления. Приоритеты здесь должны смещаться от вещественно-энергетического к информационному потреблению, что предполагает довольно кардинальное изменение ценностей потребительского общества (хотя технологические предпосылки для этого уже создаются в виде глобальных компьютерных сетей и различных информационных технологий).

Бесспорно все это скажется на пониманиях и других универсалий культуры, вызывая изменения в мировоззренческих ориентациях

людей. Таким образом речь идет о возможных кардинальных мировоззренческих сдвигах как условиях дальнейшего цивилизационного развития человечества.

Ну, а если этого не произойдет? Если будет продолжаться путь техногенного прогресса, основанного на идеалах потребительского общества, насилия и технократического отношения к природе? Тогда можно предсказать нарастание глобальных кризисов, и человечество в этом сценарии ожидает необратимые катастрофы.

Кстати, с учетом возможных сценариев будущего сегодня начинают конкурировать и два понимания постиндустриального общества, которое рассматривается в качестве наиболее вероятного итога развития современной цивилизации. В первом варианте оно понимается прежде всего как новый этап технологического развития и как своеобразная пролонгация ценностей техногенной культуры. Во втором — как радикальный переворот в системе ценностей, скоррелированный с изменением стратегий технологического развития.

Я думаю, что ответ на вопрос о будущем марксизма можно получить только учитывая возможный перелом в цивилизационном развитии человечества.

В марксистском наследии, в его понимании общественного прогресса имеется несколько смысловых пластов, которые необходимо сепарировать с тем, чтобы определить его дальнейшие перспективы. Это, во-первых, идеи, которые выражали глубинные ценностные структуры техногенной цивилизации, во-вторых, концептуальные схемы, которые

конкретизировали эти структуры применительно к индустриальной фазе техногенного развития, и, наконец, в третьих, прозрения и открытия, выходящие за рамки менталитетов техногенной культуры.

Критически оценивая историческую ограниченность первых двух, мы не должны упускать из вида важность третьего слоя идей, которые могли бы сыграть свою роль в поиске новых мировоззренческих ориентаций. К таким идеям можно отнести: отстаиваемый К.Марксом идеал будущего как интегрированного человечества, которое строит свои отношения на гуманистической

основе, на приоритете
общечеловеческих ценностей,
сменяющих классовые приоритеты;
представление о возрастающей
ценности человеческой личности, ее
творческих возможностей и
духовного развития; представления о
гуманизации научно-технического
прогресса, когда человек и его
развитие становятся исходными
целями и ориентирами
технологического прогресса, когда
происходит синтез наук о природе и
наук об обществе в единую науку о
человеке и т.д. Все эти идеи
достаточно хорошо резонируют со
многими современными

тенденциями мировоззренческого поиска, который знаменует уже в общем-то начавшийся процесс трансформации ряда глубинных ценностей техногенной культуры.

Время идеологизированного полурелигиозного отношения к марксизму уже закончилось. Для нас началось время его осмысления как теории и мировоззренческой концепции, которая взаимодействует с другими учениями и социальными теориями в развивающейся мировой культуре. Вряд ли сегодня какое-либо одно учение или система взглядов, сложившаяся в прошлом культурном развитии человечества, может

претендовать на роль единственно истинного предвосхищения будущего.

На международном философском конгрессе в Брайтоне (1988) известный французский философ П.Рикер сказал, что в современной западной философии он выделяет три главных течения: новую метафизику (включая философию жизни, экзистенциализм и т.п.) аналитическую философию и марксизм. По его мнению, взаимодействие этих трех течений, скорее всего определит облик философии XXI столетия.

Я бы добавил, что в этом процессе решающим образом будут участвовать не только главные течения западной философии, но и переосмысление традиций восточной философии и идей русской философской мысли.

РОССИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ: ПРОБЛЕМЫ НАСТОЯЩЕГО И ОЦЕНКИ ПРОШЛОГО [\[24\]](#)

Об отношении к советской
философии

Сегодня потребность в философском осмыслении бытия ощущается,

пожалуй, с особой остротой. Мы потеряли старые жизненные ориентиры и ищем новые. Но сразу их никто не откроет. Бесспорно, есть социальный заказ на новую идеологию. Однако полагать, что кто-то сразу и вдруг сочинит новую русскую идею, скажет заветное слово и все наладится — по меньшей мере наивно. Выработка нового мировоззрения и его укоренение в жизнь сложная и трудная работа. То, что сейчас происходит в культуре, в наших поисках и в дискуссиях, во многом связано с попытками создать элементы и структуры нового мировидения.

Причем эта работа идет не только в философии, но и в самых различных областях культуры — в столкновениях политических и правовых идей, в литературе и искусстве, в науке, в религиозных поисках и т.д. Последние годы значительно расширили поле философских дискуссий. Произошло переоткрытие русской философии серебряного века, новое осмысление классики и современной философии Запада, а также философской традиции Востока. Все это способствовало многообразию подходов и мировоззренческих идей.

Какие из этих идей смогут соединиться с традицией, с особенностями русского духа, возможно видоизменяя укоренившиеся в нем смыслы универсалий культуры (отношение к природе, понимание свободы, труда, справедливости, права и т.д.), — это заранее сказать трудно. В самом процессе поиска новых ценностей тесно увязываются два разных по своей природе социальных запроса. С одной стороны ориентация на выработку духовно-мировоззренческих оснований российской реформации, а, с другой, учет более широкого контекста

цивилизационных перемен, которые
назрели в современном мире.
Сегодня, как никогда остро, стоит
вопрос о выработке новых
жизненных ориентиров, призванных
обеспечить выход из глобальных
кризисов и вхождение человечества в
новый, посттехногенный цикл
цивилизационного развития. Поиск
таких ориентиров идет во всей
мировой философии, хотя пока
можно говорить лишь об отдельных
перспективных идеях. Развивается,
например, экологическая этика —
новая область на стыке
философского и
естественнонаучного знания, где

ставятся проблемы нравственного отношения к природе. Есть многочисленные работы, в которых обсуждаются проблемы политики, права, справедливости с учетом глобальных кризисов современной цивилизации. Есть, наконец, интересные разработки как у нас, так и за рубежом, касающиеся изменений типа научной рациональности и смены направленности научно-технического прогресса как условия перехода к новому типу цивилизационного развития.

Можно, конечно, сетовать, что из этих отдельных представлений пока

не складывается новая цельная картина миропонимания. Это, скорее, зародыши такой картины, первые шаги к ее формированию. Вполне возможно, что недостает необходимых звеньев, деталей этой картины, и их еще предстоит создавать в философском поиске.

Но я бы не стал говорить на этом основании о кризисе философии. Философия, как впрочем и вся современная культура, возможно оказалась недостаточно готовой к быстрым цивилизационным переменам конца XIX-начала XX вв., и не создала для них необходимого запаса новых идей. Но возможно, что

это и не так, что многие из таких идей созданы, только они пока не получили мировоззренческой реализации.

Сова минервы, как любил напоминать Гегель, летает ночью. Известны исследования М.Вебера в начале нашего века о роли протестантской этики в формировании духа капитализма. Но в эпоху Реформации, когда зарождались идеи новой этики, вряд ли кто мог предвидеть, что они станут одним из важных компонентов новой цивилизации, со всеми ее позитивными и негативными последствиями.

С этих позиций целесообразно перейти к обсуждению проблемы нашего недавнего философского прошлого, и поставить вопрос: выполнялась ли в советский период основная функция философского творчества — порождать новые идеи и мировоззренческие образы.

Существует ряд примитивных суждений и мифов относительно истории советской философии. Например, утверждается, что поскольку философия находилась под жестким идеологическим контролем, она представляла собой догматический марксизм. Далее

делается вывод, что ничего интересного и нового в рамках такой догматизированной и идеологизированной философии и не могло возникнуть. А посему весь советский период — некий провал, разрыв с мировой философской мыслью, из которого предстоит долго выкарабкиваться.

Это мифотворчество в оценках нашей философии является одной из идеологем псевдодемократизма, осуществившего примитивную инверсию в оценке советского прошлого, когда все, что ранее считалось достижениями, объявлялось недостатками.

Но анализ реальной истории, создает значительно более сложную картину. Конечно, у нас было немало служителей идеологизированной философии, проповедников догматического марксизма. Нелишне вспомнить, что марксизм в условиях советской жизни играл роль своеобразной религии, к которой должны быть приобщены трудящиеся.

Но это не значит, что в нашей философии были только “священники марксистского прихода”, ничего не признающие кроме упрощенного и

догматизированного диамата и истмата.

Было и сопротивление этой традиции. Я имею в виду не только таких великих философов, как А.Ф.Лосев и М.М.Бахтин, продолжавших в труднейшие годы идеологических репрессий традиции оригинальной русской философской мысли.

Уже к середине 60-х годов в советской философии сформировалось движение, апеллирующее к аутентичному марксизму и прежде всего к его интерпретации гегелевской

диалектики и по существу
противостоящее догматической
официальной версии марксизма.

Э.В.Ильенков был одним из наиболее
ярких представителей этого
направления, противодействующего
философской догматике.

В 60-х70-х годах у нас началось
интенсивное освоение результатов,
полученных в мировой философии в
ее немарксистских направлениях.
Полемика с ними стимулировала
появление многообразных
концепций, которые внешне
представали как варианты
марксизма, но часто весьма сильно

отличались от его классической версии. Достаточно вспомнить творчество М.К.Мамардашвили 70-х80-х годов, где он скорее развивал идеи феноменологии, чем материалистической диалектики.

Большое разнообразие идей, в том числе и восходящих к немарксистским течениям (позитивизму, неокантианству и постпозитивизму) хотя и представленных в обрамлении марксистской лексики, можно обнаружить в советских исследованиях по философии науки 70-х80-х годов.

Чрезвычайно плодотворным было развитие философии деятельности и ее приложение в различных областях философии, психологии и социологии. Здесь бесспорно важную роль сыграли работы Г.П.Щедровицкого и его школы, которые соединяли идеи Маркса и немецкой классики с современными достижениями семиотики, теории систем, с разработками, полученными в лингвистической философии и философии структурализма.

Когда Г.П.Щедровицкий отстаивал тезис о первичности субстанции

деятельности как базисном философском принципе, то с точки зрения стандартного диамата это было явное отступление от материализма (что не преминула зафиксировать в проработочных статьях официальная партийная пресса).

Идею первичности субстанции деятельности активно развивал И.С.Алексеев, доказывая, что объекты окружающего мира, с которыми человек сталкивается, выступают как сконструированные его деятельностью. Идеи эти перекликались и с рядом представлений прагматизма

(Джемс), и с некоторыми идеями неорационализма Башляра. Но И.С.Алексеев находил обоснование этой концепции, которую он именовал субъективным материализмом, прежде всего в высказываниях К.Маркса, в его известном тезисе, что объект дан субъекту не в форме созерцания, а в форме практики, и в менее известном, но тоже принадлежащем К.Марксу высказывании из ранних работ, что материя вне человека и его деятельности — ничто.

Наконец, следует вспомнить о постановке и разработке (в первую очередь на страницах журнала

“Вопросы философии” в 70-х годах) философии глобальных проблем, что воспринималось ортодоксами как отступление от “принципов классового анализа”.

В советской философии 70-х80-х годов уже не было унифицированной и догматической марксистской парадигмы, одной для всех. Было разнообразие идей, подходов, и были различные версии марксизма, которые использовали содержащийся в нем эвристический потенциал.

Я не буду говорить о всех ныне живущих и работающих философах,

которые внесли вклад в развитие философской мысли в те, нелегкие в общем-то годы. Именно благодаря их усилиям были созданы предпосылки для современного этапа развития нашей философии. И я не сказал бы, что поколение, интенсивно работавшее в 70-х80-х годах, перестало сегодня нести основную нагрузку в порождении новых идей и их разработке, хотя уже появилось новое поколение философов, заявившее о себе интересными исследованиями.

Полагаю, что досужие разговоры об углубляющемся кризисе нашей философии, мягко говоря, не

слишком ответственные. Они, скорее, являются продолжением старых идеологических клише. Многие из них, кто раньше говорил о “единственно правильной философии диалектического материализма” и о кризисе западной философской мысли (зачастую заимствуя без ссылок ее идеи и даже тексты), сегодня провозглашают кризисное состояние философии в России.

Конечно, у нас есть еще немало слабых и компилятивных работ, но их не меньше и на Западе, где тоже весьма успешно компилируют, причем переписывают не только у

своих, но и у наших (благо теперь российские работы чаще переводятся на английский и другие языки). Что же касается оригинальных решений и новых идей, то их всегда было намного меньше, чем компиляций и интерпретаций. И нужно еще непредвзято разобраться, намного ли больше таких идей и решений в сегодняшней западной философии, чем у нас.

Правда, в чем мы, к сожалению, не уступаем, так это в размножении непрофессиональных и маргинальных текстов. С тем только отличием, что на Западе большинство из них публикуется в

особых околонаучных журналах и изданиях, на которые не принято позитивно реагировать серьезным философам и ученым. Но, я думаю, образованная публика (а Россия сегодня пока входит в число немногих стран с высоким уровнем образования населения) научится легко отличать профессиональные и ответственные исследования от досужих философем и вербальных демонстраций соматических состояний различных пророков и “непризнанных гениев”. Они и раньше осаждали научные учреждения и забрасывали жалобами “вышестоящие инстанции”. Теперь

они ищут свою паству и спонсоров, создают доморощенные академии, обещая рецепты быстрого подъема экономики и духовности.

Возможно, как реакция на этот мыслительный ералащ, возникает ностальгия по прошлым временам “строгих правил”, когда была система идей, в рамках которой или, хотя бы при формальном согласовании с которой, осуществлялась философская работа. Правда, при этом почему-то забывают, что именно в рамках той системы в 50-е годы процветали диалектико-материалистические обоснования таких псевдонаучных

концепций как “теории” Т.Лысенко и О.Лепешинской, поддерживались нападки на теорию относительности А.Эйнштейна и принцип дополнительности Н.Бора, на теорию резонанса в химии и т.д.

В сегодняшних наших дискуссиях об истории советской философии ностальгические нотки звучали не раз. Когда говорилось о творческих достижениях Э.В.Ильенкова, успешно развивавшего диалектическую традицию Гегеля и Маркса, был высказан в довольно категорической форме тезис, что только опираясь на эту традицию

нужно искать ответы на современные проблемы.

Я не могу согласиться с таким тезисом, как не могу согласиться и с попытками табуировать любое критическое отношение к гегелевской традиции. Кроме нее в новоевропейской философии были и другие продуктивные линии развития, а кроме новоевропейской философии с множеством ее различных течений и школ существуют еще и философия Востока, впитавшая в себя особенности культур Индии, Китая, мусульманского мира. Наконец, не лишне вспомнить и о самобытной

русской философии серебряного века, не редуцируемой ни к философским течениям Запада, ни к философии Востока.

Сегодня, в эпоху поиска новых путей цивилизационного развития и новых мировоззренческих ориентиров, изоляционизм в философии не имеет ни перспектив, ни оправданий.

Сегодня время диалога культур, время интенсивного взаимодействия различных философских идей.

Может быть это и есть начало эпохи великого синтеза духовных традиций Востока и Запада, идеал которого отстаивал В.С.Соловьев и другие русские философы. Может быть. Во

всяком случае для меня бесспорна простая истина, что каждый новый шаг, каждый прорыв к новым идеям в философии связан с критическим осмыслением предшествующего ее развития, с критическим анализом уже накопленного багажа философских мыслей.

Когда речь идет о современных поисках новых смысложизненных ориентиров, то это предполагает определенный критицизм и по отношению к гегелевско-марксистской традиции (разумеется с удержанием всего положительного, что в ней было наработано), и по отношению ко всему

новоевропейскому типу философского мышления.

Уместно поставить вопросы: какие явные и неявные мировоззренческие постулаты лежат в основаниях этого типа мышления, как эти постулаты соотносятся с кризисными состояниями современного цивилизационного развития?

Философия обязана задавать такие вопросы, если она стремится выполнять свою основную функцию в культуре.

Философские традиции

и современные мировоззренческие проблемы

Как известно, предпосылки рационализма, доминирующего в новоевропейской культуре, формировались еще в античную эпоху. Когда Сократ ставил вопрос: “Как в жизни и поступках быть добродетельным?”, то его ответ был примерно таков: сначала надо понять, что такое добродетель, а затем совершать поступки, опираясь на это понимание.

Это значит, что рациональное постижение мира выступает

условием правильных действий и поступков и условием добродетельной жизни. Эта идея была своеобразной доминирующей программой последующего развития новоевропейской мысли. Она развивается и в гегелевском рационализме, и в проектном мышлении, ярко выраженном в марксизме, мышлении, согласно которому можно и должно строить жизнь по некоему проекту, преобразуя социальные объекты и даже управляя развитием личности, на основе знания законов социального развития. Все эти идеи органично вписаны в рамки

культурной традиции, которая породила современную техногенную цивилизацию, ее позитивные достижения и ее негативные результаты (современные глобальные кризисы).

На Востоке существовала иная традиция в понимании ratios и деятельности. Здесь господствовал идеал минимального вмешательства в протекание природных и социальных процессов (принцип “у-вэй”); здесь было развито понимание “дао” как единства истины и нравственности и т.п.

Я не хочу сказать, что в переходе к древневосточному мировоззрению лежит путь к спасению человечества. Я хочу сказать, что сейчас время великого поиска, время соприкосновения разных философий, культур, начало их диалога.

Кстати, внутри современной западной культуры формируются новые мировоззренческие образы, во многом резонирующие с философскими идеями Востока, хотя они связаны с иной традицией.

Долгое время научная рациональность и стратегия технологической деятельности, составляющие доминанту западной цивилизации, противостояли восточному типу мышления и действия. Но во второй половине нашего столетия в недрах техногенной культуры стали активно формироваться новые мировоззренческие образы, которые неожиданно стали перекликаться с идеями Востока, хотя и возникали в русле иной культурной традиции. Речь идет о современных представлениях научной картины мира и менталитетах, формируемых

практикой освоения сложных,
исторически развивающихся систем.

В своих работах последних лет я уже анализировал эти неожиданные мировоззренческие следствия из новейших достижений науки и технологической деятельности [\[25\]](#). Тем не менее, есть смысл еще раз детально остановиться на этих проблемах в связи с дискуссиями о судьбах современной философии.

Прежде всего следует сказать о тех принципиально новых идеях современной научной картины мира, которые касаются представлений о природе и взаимодействии с ней

человека. Эти идеи уже не вписываются в традиционное для техногенного подхода понимание природы как неорганического мира, безразличного к человеку, отношение к природе как к “мертвому механизму”, с которым можно экспериментировать и который можно осваивать по частям, преобразовывая его и подчиняя человеку.

В современной науке сформировалось новое видение природной среды, в которой протекает жизнедеятельность людей. Природа начинает рассматриваться не как конгломерат качественно

специфических объектов и даже не как механическая система, но как целостный живой организм, преобразование которого человеком может проходить лишь в определенных границах. Нарушение этих границ приводит к изменению системы, ее переходу в качественно иное состояние, могущее вызвать необратимое упрощение системы, исчезновение многих биогеоценозов и гибель человечества.

Вплоть до середины XX столетия, такое “организмическое” понимание окружающей человека природы воспринималось бы как своеобразный атавизм, возврат к

полумифологическому сознанию, не согласующемуся с научными идеями и принципами. Но после того, как сформировались и вошли в научную картину мира представления о живой природе как сложном взаимодействии экосистем, после становления и развития идей В.И.Вернадского о биосфере как целостной системе жизни, взаимодействующей с неорганической оболочкой земли, после развития современной экологии, это новое понимание непосредственной сферы человеческой жизнедеятельности как организма, а не как механической

системы, стало научным принципом, обоснованным многочисленными конкретными теориями и фактами.

Новое понимание природы стимулировало поиск и новых идеалов человеческого отношения к природе, которые претендуют на то, чтобы стать духовным основанием для решения современных глобальных проблем. Активно разрабатываются идеи так называемой “углубленной экологии”, которая порывает с антропоцентризмом и рассматривает человека не как властелина природы и центр мироздания, а в качестве существа, включенного в

многообразие жизни как неотъемлемую часть живого, соотносящуюся с другими его частями не на основе конкуренции и господства, а на основе сотрудничества и взаимности (Э.Ласло, Ф.Капра, Б.Калликотт, О.Леопольд и др.).

С этих позиций предлагаются различные варианты новой этики, которая должна, наряду с нормами общественного поведения, регулирующих отношения между людьми, включать “этику в экологическом смысле” (биосферную этику), ограничивающую свободу действия

человека в его борьбе за существование. Новая этика, по замыслу ее сторонников (О.Леопольд, Р.Атфилд, Л.Уайт, Э.Ласло, Б.Калликотт и др.), должна регулировать взаимоотношения человека с Землей, с животными и растениями, формируя убеждение в индивидуальной ответственности за здоровье Земли. Эти этические концепции во многом перекликаются с известными идеями А.Швейцера о благоговении перед жизнью. Но в принципе они идут дальше. Как пишет Б.Калликотт “лично я не особенно восторгаюсь моральной теорией Швейцера — главным

образом по той причине, что она ограничивает круг морально значимых объектов индивидуальными сущностями, не беря во внимание объекты коллективной природы: популяции, виды, биоценозы и всю глобальную экосистему в целом” [\[26\]](#).

Параллельно развитию нового этического взгляда на мир выдвигаются программы реформации традиционных религий и выработки такого мирозерцания, в рамках которого нашел бы свою реализацию идеал ответственности человека перед природой, неразрывной связи с ней, понимание

деятельности человека не как противостоящей природе, а как ее естественного развития [\[27\]](#).

Весьма показательно, что все эти новые мировоззренческие идеи, возникшие в западной культуре второй половины XX в. и опирающиеся на современные научные представления об окружающей человека природной среде, перекликаются с мировоззренческими установками восточных культур, а также с философией русского космизма.

Представления о мире как едином организме, все части которого

влияют друг на друга, можно обнаружить практически во всех традиционных космологиях Востока. В этих культурах полагался идеал внутреннего единства и гармонии человека и природы. Это единство выражал принцип даосизма и конфуцианства “одно во всем и все в одном” и буддистское учение о дхарме, где все элементы дхармы полагались равносильными и связанными между собой. Мир не воспринимался здесь как дуально разделенный на природный и человеческий мир, а рассматривался как целостный организм, части которого находятся в своеобразной

резонансной связи между собой.

“Все пронизывает единый путь —
дао , все связано между собой.

Жизнь едина и стремление каждой
ее части должно совпадать со
стремлением целого” [\[28\]](#).

Человек, включенный в мир, должен
ощутить мировой ритм, привести
свой разум в соответствие с
“небесным ритмом”, и тогда он
сможет постичь природу вещей и
услышать “музыку человечества” [\[29\]](#)
.

Сама идея ритмов мира, их
воздействия друг на друга, включая и
ритмы человеческой

жизнедеятельности, для европейского ума долгое время представлялась не имеющей серьезной опоры в научных фактах, казалась чем-то мистическим и рационально невыразимым. Однако, в современной научной картине мира, ассимилирующей достижения синергетики, формируются новые понимания о взаимодействии частей целого и о согласованности их изменений. Выясняется, что в сложных исторически развивающихся системах особую роль начинают играть несиловые взаимодействия, основанные на кооперативных эффектах.

Для открытых, самоорганизующихся систем такие взаимодействия выступают конституирующим фактором. Именно благодаря им система способна переходить от одного состояния самоорганизации к другому, порождая новые структуры в процессе своей эволюции.

Кооперативные свойства прослеживаются в самых различных саморегулирующихся системах, состоящих из очень большого числа элементов и подсистем. Их можно обнаружить, например, в поведении плазмы, в когерентных излучениях лазеров, в морфогенезе и динамике

популяций, в экономических процессах рыночного саморегулирования [\[30\]](#).

Например, при определенных критических порогах энергетической накачки лазера возникает эффект испускания световой волны атомами: они действуют строго коррелятивным образом, каждый атом испускает чисто синусоидальную волну как бы согласуясь с поведением другого излучающего атома, т.е. возникает эффект самоорганизации [\[31\]](#).

Сходные эффекты можно наблюдать в явлениях эмбрионального деления

клеток, когда каждая клетка, находящаяся в ткани, получает информацию о своем положении от окружающих клеток и таким образом происходит их взимосогласованная дифференциация [\[32\]](#). “В экспериментах, проведенных на эмбрионах, клетка центральной части тела после пересадки в головной отдел развивалась в глаз. Эти эксперименты показали, что клетки не располагают информацией о своем последующем развитии с самого начала (например, через ДНК), а извлекают ее из своего положения в клеточной ткани” [\[33\]](#).

Синергетика обобщает подобные ситуации кооперативных эффектов, полагая их фундаментальными для сложных самоорганизующихся систем. “Резонанс”

функционирования частей в таких системах и наличие кооперативных эффектов рассматривается в качестве одного из важнейших проявлений самоорганизации. Но тогда необходимо иначе понимать и деятельность, связанную с формированием новых структур и состояний сложных развивающихся систем. Стратегии деятельности должны учитывать, что вследствие кооперативных эффектов система

может порождать новые структуры при минимальном внешнем воздействии, особенно если она находится в состоянии неустойчивости.

Нетрудно увидеть в этой стратегии переключки с принципом “у-вэй”, а также с идеалом ненасильственных действий, развитым в индийской культурной традиции.

Наконец, можно констатировать, что ситуации освоения в познании и практике сложных развивающихся систем по-новому ставит проблему демаркации между истиной и нравственностью,

целерациональным и интуитивным действием, которые резко различали западную и восточную культурные традиции.

Известный исследователь древнекитайской науки и культуры Дж.Ниддам справедливо отмечал, что научная революция в Европе окончательно обособила научную истину от нравственности, отчего мир стал более опасным, тогда как в восточных учениях такого обособления никогда не было [\[34\]](#). Но эта противоположность выглядит иначе в связи с новыми тенденциями в научном познании и технологической деятельности,

объектами которых становятся исторически развивающиеся, человекообразные системы. Образцами таких систем являются биосфера, биоценозы, социальные объекты, в том числе и сложные комплексные системы современной техники (система: “человек техническое устройство экологическая среда”; “человек компьютерная сеть” и т.п.).

Не отказываясь от объективного исследования таких систем и их технологического освоения, познающий и действующий субъект вынужден применять особые стратегии деятельности,

учитывающие специфику
человекоразмерных, развивающихся
объектов.

Принципиальная невозможность
точно просчитать будущие
траектории системы в точках
бифуркации каждый раз ставит перед
действующим субъектом проблему
выбора. Важно не попасть в
катастрофические для человека
траектории, отсекая
соответствующие неблагоприятные
сценарии развития системы.
Ориентирами здесь служат не только
знания о возможных сценариях, но
прежде всего ценности и
нравственные установки,

предостерегающие от необдуманных и опасных действий.

Попутно отмечу, что именно такого рода действия, пренебрегающие нравственными императивами, породили, например, ситуацию Чернобыля и многие негативные последствия избранного в конце 1991 года сценария экономических реформ.

Необходимость тесной связи истины и нравственности, возникающая при освоении сложных человекообразных систем, неожиданно перекликается с традициями древних восточных

культур. В этих культурах полагалось, что для того, чтобы истина открылась человеку, ему необходимо нравственное самовоспитание.

Размышляя о резонансе всех частей космоса, китайские мудрецы считали, что путь в образе *дао* или *неба* регулирует поступки людей. Но *небо* “может и повернуться лицом к человеку и отвернуться от него”. Не случайно китайцы говорят, что “*небо* действует в зависимости от поступков людей” [\[35\]](#). Стихийные бедствия в древнем Китае воспринимались как свидетельства неправильного правления, как показатель безнравственного

поведения властителей, за что *небо* и отворачивается от человека [\[36\]](#).

Конечно, если эти идеи понимать буквально, то они выглядят мистически. Но в них скрыт и более глубокий смысл, связанный с требованием этического регулирования познавательной и технологической деятельности людей (включая технологии социального управления). И в этом, более глубоком смысле они вполне созвучны современным поискам новых мировоззренческих ориентиров цивилизационного развития.

Таким образом, в конце XX столетия, когда человечество оказалось перед проблемой выбора новых стратегий выживания, многие идеи, разработанные в традиционных восточных учениях, согласуются с возникающими в недрах техногенной культуры конца XX в. новыми ценностями и мировоззренческими смыслами.

Конечно это не означает, что происходит возврат к мировоззрению традиционных обществ. Речь идет о другом, о реализации эвристического потенциала западной культуры в поиске новых ценностей и об

использовании в этом процессе духовного опыта, накопленного в культурах Востока. Его влияние можно проследить практически во всех разработках углубленной экологии и биосферной этики. Здесь продуктивно реализуется тот самый диалог культур, о котором сегодня много пишут и говорят. Диалог культур в современной ситуации — это уже не только их взаимопонимание, но и участие в разработке новой системы ценностей, призванных стать основой безопасного и устойчивого развития человечества. Эти новые ценности не редуцируются ни к

западной, ни к восточной традиции,
а выступают их особым,
избирательным синтезом.

В поиске новой системы ценностей,
в становлении планетарного
мышления, основанного на
толерантности и диалоге культур,
важную роль может сыграть не
только восточная, но и русская
философская традиция, и, в
частности, идеи русского космизма.
Пока они недостаточно освоены
западной мыслью, и, тем более,
важно нам, российским философам,
осуществить анализ этих идей под
углом зрения сценариев

современного цивилизационного развития.

Нужно сказать, что в последние годы это направление русской философии исследовалось довольно обстоятельно. И я хотел бы выделить прежде всего те аспекты, которые коррелируют с современными поисками новых ценностных ориентиров.

Как известно, философия космизма возникла в качестве антитезы физикалистскому мышлению и развивала идеи единства человека и Космоса. Эти идеи разрабатывались как в религиозном (Н.Ф.Федоров,

отчасти В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев), так и в естественнонаучном направлении (Н.Г.Холодный, К.Э.Циолковский, А.Л.Чижевский, В.И.Вернадский). И хотя в космизме, прежде всего в его религиозном направлении, содержалось немало мистических и утопических элементов (например, федоровский проект воскрешения) тем не менее, можно констатировать и немалый эвристический потенциал этой философии. В ней при всем многообразии подходов, можно выделить общие идеи и тематические мотивы, которые оказываются созвучными

современным мировоззренческим
поискам [\[37\]](#).

Прежде всего, это идея единения человека и природы, их совместного, взаимосвязанного развития. Человек и жизнь на Земле рассматриваются как результат космической эволюции (кстати эта идея, в разработке которой огромную роль сыграли исследования А.Л.Чижевского и В.И.Вернадского, находит в современной науке все большие подтверждения). Но развитие человека и его разума на определенном этапе эволюции начинает оказывать все возрастающее влияние на природные

процессы, становясь важным фактором их новой организации. Если эту мысль выразить в современных терминах, то русские космисты отстаивали принцип не только прямой, но и обратной связи между человеком и Космосом. И в качестве идеала полагалась такая деятельность людей, которая обеспечивает гармонизацию человека и природы, их согласованное совместное и гармоническое развитие (коэволюцию, в современных терминах). Условием же реализации этого идеала русские философы считали единение человечества в

планетарную общность и его духовное развитие, основанное на понимании органической целостности Космоса, соединении рационального и нравственного начал.

Многие из этих идей напоминают представления о человеке и мире, развитые в традиционных восточных культурах. Но философия русского космизма не редуцируется к ним. И более глубокий анализ обнаруживает здесь достаточно серьезные различия.

В восточных культурах ценность природы доминирует над ценностью

человека. Вектор человеческой активности ориентирован не столько вовне, сколько вовнутрь, на самовоспитание и самоограничение, которые призваны обеспечить адаптацию человека к природному целому. Человек не воспринимается здесь как выделенный из природы ее особый компонент, он включен в круговорот космического организма.

Противоположное понимание человека и его активности характерно для Западной культуры. Ценность человеческой личности доминирует здесь над ценностью природы. Человек рассматривается как особая одухотворенная часть

природы, продолжающая акты божественного творения. Вектор человеческой активности направлен вовне, на преобразование окружающего мира и подчинение его человеку. Полагалось, что в своей демиургической деятельности опирающийся на рациональное знание законов природы, человек не имеет границ.

Философия русского космизма не разделяла целиком ни первое, ни второе понимание. В ней была предпринята достаточно дерзкая, опережающая свой век попытка синтезировать эти противоположные подходы и предложить идею

взаимной корреляции двух различных векторов человеческой активности.

В космизме можно найти резкую критику свойственного западной цивилизации способа деятельности, который нацелен на эксплуатацию природы и приводит к разрушению ее естественных связей. Русские философы настаивали на том, что чисто технологическое отношение к природе имеет свои границы. Они буквально пророчески предостерегали от безудержной технологической эксплуатации природы, предсказывая глобальные катастрофы на этом пути

(истощение, опустошение природы в результате хищнического к ней отношения). И это говорилось в начале нашего столетия, когда научно-технический прогресс демонстрировал свои нарастающие успехи и когда еще не просматривались экологический и другие глобальные кризисы!

Но, вместе с тем, предлагаемые русскими философами проекты будущего, отнюдь не отбрасывали западную культурную традицию, а напротив, использовали ее возможности и ее идеи. Это прежде всего относится к идеям прогрессивного развития человека и

Космоса и ценности творческой личности, которые нашли свою оригинальную разработку в русской философии.

Идеал, который пронизывает практически все направления русского космизма — это выход человечества на такой уровень своего развития, когда оно, объединившись в планетарном масштабе, сможет управлять природой как целостным организмом, гармонизируя ее. Диапазон интерпретаций этой идеи был достаточно широк: от представлений религиозного космизма (о соединении творческой духовности человека с божественной

софийностью, организующей Космос), до научно обоснованной и развитой В.И.Вернадским концепции биосферы и ноосферы.

В принципе эти идеи можно интерпретировать как эскизные наброски оптимистического сценария развития человечества, хотя как мы сегодня понимаем, существуют и катастрофические для человечества сценарии, и их вероятность, к сожалению, достаточно велика.

Чтобы избежать их, необходима реформация ценностей потребительского общества и

системы мировоззренческих оснований техногенной цивилизации.

И я думаю, что современная российская философия не только может, но и обязана активно участвовать в этой реформаторской деятельности (разумеется с использованием тех средств, которые характерны для философского дискурса).

Анализ прошлого как предпосылка будущего

Грандиозная задача поиска новых смысложизненных ориентиров,

которая выдвигается сегодня перед всей мировой философией, задает особую систему отсчета и в оценке нашего недавнего философского прошлого.

Гегелевско-марксистская традиция, о которой в сегодняшних дискуссиях говорится достаточно много, должна быть сопоставлена с новыми мировоззренческими проблемами. А если речь идет о потенциале развитого в ее рамках диалектического метода, то он также должен пройти своеобразную экспертизу и, возможно, модернизацию, с учетом всех новых представлений об исторически

развивающихся, человекообразных системах и новых стратегиях человеческой деятельности.

Многое из того, что связано со спецификой сложных, исторически развивающихся систем нашло выражение в диалектике Гегеля и ее последующей марксистской разработке. Но современная наука и практика требует внести сюда ряд существенных изменений и дополнений. Следует учесть идеи кооперативных эффектов и несиловых взаимодействий, которые заставляют по-новому рассматривать эволюцию сложных систем. Проблемным становится казавшийся

очевидным идеал деятельности как креативного силового преобразования объектов, если его применять к сложным процессам самоорганизации. Пафос революционного преобразования мира сменяется в новой парадигме стратегиями ненасильственного действия.

Критического переосмысления требует и трактовка развития как движения к некоторой predetermined цели, выраженная в гегелевской и марксистской концепциях исторического прогресса. В этой связи представляются достаточно

разумными многие критические возражения К.Поппера, направленными против этой концепции. Стремление современных защитников гегелевских идей проигнорировать эту критику вряд ли плодотворно, как неплодотворна и альтернативная позиция огульного отрицания гегелевско-марксистской традиции.

Философская мысль развивается не только, а может быть и не столько через конфронтацию и конфликт различных философских систем, сколько через их диалог, который приводит к обмену идеями и развитию. Кстати, диалогичность

диалектики и саму проблему диалога в философии у нас весьма продуктивно разрабатывали еще в советский период Бахтин, Библер и др. исследователи. Это тоже была интересная линия разработки идей диалектики, как и линия Э.В.Ильенкова и его школы.

В марксистско-ленинской традиции идея конфликта противоположностей и их непримиримой борьбы всегда акцентировалась, а идея примирения противоречий, которая восходит к Гегелю, оценивалась негативно. В ней виделось отступление от идеала

классовой борьбы и оправдание
оппортунизма.

Но сегодня в поисках стабильности
нашего раздираемого
противоречиями общества мы
должны посмотреть на гегелевскую
идею примирения
противоположностей иными
глазами. Полезно вспомнить, что у
Гегеля она предстает как
обоснование ценности гражданского
общества и общественного договора.
Значимость толерантности, поиска
согласия и ненасильственного
развития становится сегодня все
более очевидным условием
выживания человечества. Конечно,

возможны разные сценарии его развития. Весьма вероятен сценарий продолжения политики конфронтации, под знаком которой прошел весь XX век, возможны конфликты разных стран и цивилизаций в борьбе за истощающиеся ресурсы в условиях углубления глобальных кризисов. Но если будет осуществлен поворот к новому типу цивилизационного развития, обеспечивающему выход из глобальных кризисов, то главной мировоззренческой установкой должна стать ориентация на диалог, учитывающий разнообразие культурных традиций и

национальных интересов, на поиск согласия и единства без уничтожения многообразия, без стремления к унификации. Придется преодолевать укорененные привычки объединяться только перед лицом общего врага, а если такового нет, то находить его во имя сплочения по принципу: “мы” не такие как “они”, а поэтому “они” — наши враги.

Этот в общем-то самый древний (восходящий еще к первобытной эпохе способ идентификации). И его доминирование всегда приводило к закрытым обществам. Но сегодня требуются иные стратегии развития, иные способы идентификации, когда

сохраняется специфика своей культуры и, вместе с тем, обеспечивается ее открытость к иным культурам, готовность к непрекращающемуся диалогу на основе свободного информационного обмена. Вхождение в постиндустриальное развитие предполагает такой обмен.

И я думаю, что несмотря на очевидные издержки российских реформ, приобретенная свобода информационных контактов и открытость общества представляют бесспорные завоевания. Они являются одной из необходимых предпосылок возможного

постиндустриального развития
России.

Я разделяю мысли об
исключительной важности сегодня
продуктивной политической
философии и о том, что оценка
советской философии должна быть
дана с учетом особенностей
уникальной и целостной советской
цивилизации, оказавшей огромное
влияние на историю человечества в
XX столетии. Но справедливо будет
сказать не только о достижениях
этой цивилизации, и о том, что в ней
были мыслящие философы.
Справедливым будет сказать и о всех
сложностях и драмах философского,

равно как и другого духовного творчества, в условиях тогдашнего идеологического контроля. Он был разным в разные времена этот контроль, и более мягким, и совсем жестким. Но он в советскую эпоху был всегда, и об этом не нужно забывать.

Сегодня все чаще высказываются сожаления о неудачах “красного реформаторства”, которое где-то приостановилось потому, что рядом с правителями не было мудрого философа. Но уместно спросить. А мог ли он быть-то там? А если и мог, то слышали бы его советы правящие круги? Ведь в правящий круг

попадали вполне определенные люди, которых отбирала и сортировала политическая система.

Мысль развивается противоречиво, она находит отдушину даже в самой душной для нее обстановке.

Пушкинская “тайная свобода” не раз стимулировала творчество не только художника, но и ученого, и философа. Однако реализация даже тайной свободы тоже бывает разная в зависимости от социальных условий. Неизвестно, как сложились бы судьбы нашей философии, если бы не было хрущевской оттепели. И состоялись бы тогда такие оригинальные советские философы

как Ильенков, Мамардашвили, Щедровицкий и другие яркие личности в нашей философии 60-х80-х годов.

История русской философии продолжалась и в советский период, поскольку были новые идеи, были мыслящие философы, были оригинальные школы. Говоря о трудностях их работы в условиях идеологического контроля, мы вовсе не принижаем их достижений, а наоборот, оцениваем их по достоинству.

Нам не нужно забывать уроков прошлого и не нужно его

идеализировать. Я вспоминаю в этой связи описанный в книге Гинзбурга “Бездна” эпизод о посещении американским бизнесменом Бухенвальда, узником которого этот бизнесмен был в годы второй мировой войны. Он с горящими глазами бегал по лагерю и восторженно говорил своей жене: “А вот и наш апельплац!” “А это козлы, на которых меня пороли!!”. Писатель, комментируя эпизод, пишет, что можно понять этого бизнесмена, ибо здесь прошла его молодость, здесь он познал чувство человеческой солидарности, здесь он выжил, пройдя через ад концлагеря.

Так вот, когда мы, философы, социологи, историки, политологи анализируем драму советской философии, ее взлеты и падения, то не худо вспомнить, что историческая правда не терпит избирательного отношения к фактам. И нам желательно избежать восхищения, вспоминая как здорово нас тогда пороли (идеологически воспитывали).

Наше поколение шестидесятников внесло свой позитивный вклад в развитие мировой философии, что признают и наши коллеги на Западе. Но то, что приходилось наступать

“на горло собственной песне”, — это тоже факт. Новое поколение философов критически осмыслит наши результаты и наверное пойдет дальше нас в поиске новых идей. Очень надеюсь, что оно будет работать в условиях не меньшей духовной свободы, чем та, которая реализуется в наших дискуссиях в России середины девяностых годов XX века.

ВНОВЬ ПЫТАЕМСЯ ДОГНАТЬ
ЗАПАД [\[38\]](#)

Куда идет Россия? При обсуждении этого вопроса у меня иногда возникает ассоциация с известным

образом из романа А.А.Зиновьева “Зияющие высоты”. Соорудили большое мозаичное панно, где был изображен Ленин с доброй улыбкой — “Правильной дорогой идете, товарищи!”. Но поскольку цемент воровали в процессе строительства и добавляли лишний песок, цементный состав стал крошиться, а панно рассыпаться. Через какое-то время вывалился глаз, и лицо приобрело чрезвычайно суровое выражение: вместо “Правильной дорогой идете, товарищи!” вдруг читалось “Куда это вы поперли?”. Что-то в этом роде в России повторяется: изначальные порывы и идеи всегда очень хорошие,

но итоги часто оказываются печальными. Реформаторские попытки последних лет, к сожалению, пока не дали этому убедительных опровержений.

Сразу же оговорюсь, что я убежденный сторонник реформ в современной России. Но уж очень трудно, со скрипом преодолевая огромное сопротивление, начались эти реформы. Бесспорно и разочарование людей. Ожидали быстрого улучшения жизни, а период перехода оказался намного более трудным и долгим, особенно если его сравнить с популистскими обещаниями многих демократов,

когда они шли к власти. Да и уж очень много представителей новой власти — от чиновников самого высокого правительственного ранга и депутатов до чиновников и депутатов местного масштаба — активно стали использовать свое положение для обустройства личных дел. Поистине, как у персонажа из сказки Салтыкова-Щедрина, — ожидали от орла на воеводстве покровительства наукам, искусствам, процветания и благополучия, а он чижика съел. И уже набирает силу контрреформаторское движение, с типичными фигурами, тоже напоминающими щедринский

персонаж. О чем бы с ним ни заговаривали, о науках ли, об искусствах, или еще о чем, он все на одно поворачивал: кровопролитие, — вот, что нужно. Повторяется, все повторяется. Такое впечатление, что Россия в течение многих столетий вертится в заколдованном кругу, прокручивает одни и те же сюжеты.

Внешне удивительное сходство многих черт прошлого и настоящего в российских реформах имеет глубокие корни. Они заключаются в процессах догоняющей модернизации, связанных с трансплантацией на русскую почву западного опыта, столкновением

различных менталитетов и периодическими потрясениями устоев русской жизни.

Современные реформы относятся к этому же типу социальных процессов. И в них необходимо разобраться, коль скоро мы говорим о будущем России, о возможных сценариях ее современного развития.

Мы привыкли мыслить в терминах марксистской формационной модели, и поэтом нас терзают вопросы, что мы строили и строим — социализм, капитализм? Но для осмысления сегодняшних процессов нужны новые средства и иной, более

широкий масштаб. Придется
размышлять о типах
цивилизационного развития.

Я уже писал об отношении
формационного и цивилизационного
подходов и о смене в истории
человечества типов цивилизации.
Поэтому лишь в сжатой форме
эскизно обрисую проблему.
Исторически можно выделить два
таких типа цивилизационного
развития, каждый из которых
реализуется в многообразии разных
видов. Это — традиционное
общество с воспроизводством одних
и тех же структур жизни,
доминированием религиозно-

мифологических типов мышления, жестким контролем за личностью, растворением личности в коллективе, корпоративных группах и техногенная цивилизация с принципиально иной культурной матрицей, ориентированной на ценность индивидуальности, приоритет экономики и на безудержный прогресс. Техногенная цивилизация реализовалась в разных странах, объединяемых понятием Запада — Англии, США, Франции, Германии, Италии и других. Потом она стала трансплантировать свои идеи, свою культуру, свой образ жизни на другие страны.

Столкновения с ней традиционные общества не выдерживали прежде всего в военном отношении. Они либо превращались в колонии, либо становились на путь техногенного развития, заимствуя западную технологию, а вместе с ней, разумеется, и определенные пласты чужеродной культуры. Так возникает проблема догоняющей модернизации и реформ.

История России (начиная с реформ Петра) — это во многом история догоняющих модернизаций.

Г.В.Плеханов в свое время очень хорошо написал, что Россия — это кентавр, который возник в результате

петровских реформ, когда Петр I пришил европейскую голову к азиатскому туловищу традиционной России.

Россия и после Петра переживала несколько крупных, догоняющих модернизаций, ряд прививок западного опыта на тело традиционного общества, осуществляемых сверху, за счет сильной, деспотичной власти, которая, преодолевая сопротивление традиции, ломала и насаждала новый образ жизни, новые структуры. Историческая функция реформ самого Петра свелась к тому, что в России появились заводы,

промышленность, иноземные привычки, новая армия, которая выиграла шведскую войну. Появилась наука — десант 17 ученых, которые стали основой Российской Академии. Однако российское тело сопротивлялось западным прививкам и структуры традиционной жизни сохранялись прежде всего в крестьянской массе населения. Российская самобытность во многом определяется этим симбиозом двух различных культур и соответствующих им образов жизни. Они взаимодействовали между собой и часто порождали великие достижения культуры. Известно

высказывание Герцена, что Россия на реформы Петра ответила гением Пушкина. Весь золотой век русской культуры XIX в. был результатом самобытного усвоения западного опыта. Россия заимствовала технологии Запада, фрагменты его культуры, но не его гражданский строй. Это гибридное состояние приводило к тому, что Россия все-таки никак не могла войти в русло того ускоренного, динамичного, прогрессивного развития, которым шел технологически ориентированный Запад. Отсюда — новое отставание и как ответ — вторая крупная модернизация,

реформы Александра II. Как они начались? Опять был внешний сигнал: Россия проиграла Крымскую войну. Большевистскую революцию я также воспринимаю как особый тип догоняющей модернизации. Проиграли, по существу, войну мировую, перед этим — японскую. Опять стало ясно: надо догонять Запад. Были незаконченные Столыпинские реформы, затем революция, и был ответ на исторический вызов — ускоренная индустриализация страны. Кровавая, потребовавшая сверхнапряжения общества, приведшая к разорению деревни. Но все-таки благодаря ей

была одержана победа в Великой войне, а затем Советский Союз вошел в число супердержав.

Новый цикл отставания обозначился в 70-х годах нашего столетия, когда индустриально развитые капиталистические страны Запада и Востока осуществили научно-техническую революцию, создавшую реальные предпосылки для перехода к информационному обществу, но мы оказались невосприимчивыми к новым информационным технологиям. Мы были обществом закрытого типа, обществом идеологического контроля над мыслями — а это антипод

информационному обществу. Перестройка была связана с осознанием, вначале где-то интуитивным, того, что нужна еще одна догоняющая модернизация. Перестройка и в особенности постперестройка, начавшаяся после августа 1991 г., как во всех догоняющих модернизациях, была ориентирована на западные общества, их структуры жизни по принципу: давайте делать как они. Но тут возникает один большой вопрос. Если бы речь шла об обычной догоняющей модернизации, то можно было бы поискать аналоги в своей истории, у других народов и

сказать: такие периоды всеобщей смуты бывали, все это переварится, перемелется и со временем будет нормально. Но дело то в том, что сегодня речь идет об особой догоняющей модернизации. Все дело в том, что индустриальный, техногенный тип развития сегодня уже исчерпал свои возможности. Западная цивилизация не просто ушла вперед, а она переходит к постиндустриальному, информационному обществу, что связано с третьим типом цивилизационного развития, который призван разрешить глобальные проблемы

современности. Придется отказаться от представлений, что человек — властелин природы и может черпать из нее бесконечные ресурсы. Нужно преодолеть экологический, антропологический кризисы, решить много других, глобальных по своей природе проблем.

Возникает вопрос: а на что нам ориентироваться? На современный Запад? Она сам находится в поисках и вполне вероятно, что в ближайшие десятилетия станет неузнаваемым. Прежде всего в том, что касается культурных, ценностных оснований жизни. Сегодняшняя ситуация в России не имеет аналогов в ее

прошлой истории. И потому она требует особой осторожности, ответственности, взвешенности суждений и действий. Сегодня мы находимся на таком этапе, когда старое уже разрушено, а новое еще не сформировалось. Прогнозировать в такие эпохи — дело неблагодарное, есть множество возможных линий развития. Важно обозначить наиболее опасные сценарии, и соответственно сформулировать своеобразные “правила запрета”. Об одном из них — распаде России и гражданской войне сказано уже немало. Но не менее неблагоприятен для будущего страны был бы возврат

к тоталитарному курсу. В этом случае реформы проводились бы по уже известному рецепту, о котором в свое время писал Салтыков-Щедрин, по рецепту, знакомому нам по недавнему советскому прошлому: “Как сделать страну нищую и убогую страной богатой и изобильной? 1). Впредь именовать страну нищую и убогую страной богатой и изобильной. 2). Увеличить количество частных приставов”.

Поиск новых стратегий развития, обеспечивающих переход к постиндустриальному информационному обществу, представляет собой исторический

вызов, который был предъявлен России в конце XX века.

В конечном счете именно подавление свобод и стремление к идеологической стерильности в сочетании с факторами экономического характера (негибкость централизованной плановой экономики) привело к обозначившемуся в 80-х годах отставанию страны в области применения информационных технологий, к тому, что НТР 70-х-80-х годов по существу ее не коснулась.

Перестройка и последующие реформы, если их рассматривать с

учетом этого исторического вызова имели своей стратегической целью (которая чаще всего интуитивно, неосознанно принималась “прорабами перестройки”) демонтаж тоталитарных структур и создание условий для перехода к постиндустриальной цивилизации.

Важно еще раз подчеркнуть, что постиндустриальное развитие, о котором сегодня много говорят социологи, философы и футурологи, не является простым продолжением техногенной цивилизации. Его, скорее, следует интерпретировать как начало нового, исторически третьего (по отношению к

традиционному и техногенному)
этапа цивилизационного развития.

Такой подход заложен уже в описании самых общих характеристик постиндустриального, информационного общества (не только технологических, но и социальных):

- оно призвано создать условия для разрешения экологической и иных глобальных проблем, которые породило предшествующее техногенное развитие;

- в нем наиболее активно должен использоваться человеческий

фактор, информационные, творческие возможности человека (в этом смысле иногда говорят об антропоцентрической цивилизации в противовес техноцентрической);

- оно характеризуется как общество перехода к доминированию нематериалистических ценностей, где происходит сдвиг от безудержного роста вещественно-энергетического потребления к увеличению информационного потребления.

Уже этих признаков достаточно, чтобы увидеть качественный прорыв к новым ценностям, отличным от

ценностей техногенной культуры. Преемственность между системами ценностей новой и уходящей цивилизаций осуществляется прежде всего через идеал личности и прав человека. И в этом пункте, как и в заложенных развитием НТР 70-80-х годов тенденций технологического развития, страны “семерки” получили определенное преимущество. Хотя в других аспектах эти общества, ориентированные на растущее потребление, исповедующие прежние идеалы техногенного развития, рано или поздно

столкнутся с проблемами своей
глубинной реформации.

С перспективами
постиндустриального развития
следует соотносить стратегии и
результаты современных российских
реформ.

К сожалению, приходится
констатировать, что в ходе
перестройки и современных реформ
постепенно был утрачен главный
исторический ориентир.

Сегодня уже стало общим местом
фиксировать бедственное положение
науки, культуры и образования, то

есть как раз тех сфер национальной жизни, вне интенсивного развития которых невозможно никакое продвижение к постиндустриальному типу цивилизации.

Поколения последних десятилетий социализировались в обстановке нарастающей утраты духовных ценностей, замены их ориентирами на материальный успех любой ценой, падения престижа профессий, связанных с интеллектуальной и духовной деятельностью.

Динамический хаос, неизбежно сопровождающий качественные

перемены в эпоху радикальных реформ, возрастающая нелинейность социальной среды приводит к формированию в ней различных аттракторов, многие из которых ведут к зонам опасных состояний с необратимыми катастрофическими последствиями.

Целесообразно выделить три возможных сценария развития России в современной ситуации.

Первый связан с крайне нежелательными тенденциями утраты интеллектуального и культурного потенциала страны, превращения ее в сырьевую базу и

источник дешевой рабочей силы для развитых стран Запада и Востока. В экономическом плане это может привести к фактическому уничтожению многообразия собственных наукоемких производств, к одностороннему гипертрофированному развитию топливно-энергетического и сырьевого комплексов, постоянному оттоку капиталов за рубеж, росту начального долга и финансовой зависимости страны от транснациональных компаний и банков. В политической и социальной сфере — это доминирование компраторской

буржуазии, ее прямая или теневая власть, дальнейшая дифференциация доходов, низкооплачиваемый труд. В духовной — ориентация на приоритет “зарубежных ценностей” и западной массовой культуры, усиления, с одной стороны, экстремистского национализма, а, с другой, утраты чувства национального достоинства и формирования комплекса национальной неполноценности.

Второй сценарий выглядит более привлекательным. Он связан с реализацией идеалов потребительского общества и формированием относительно

высокого уровня потребления, (хотя скорее всего, более низкого, чем в сегодняшних странах “семерки”). В наше время этот идеал представляется желательным для подавляющего большинства российского населения. Этот сценарий нельзя считать маловероятным, учитывая ресурсы и потенциальные возможности страны. В его рамках возможны различные варианты: от развития с высокой степенью экономической и политической интеграции страны до развития, сопровождающегося дифференциацией единого пространства на зоны различного

уровня жизни, тяготеющего к экономическим связям в меньшей степени друг с другом, а в большей — с зарубежными странами евроатлантического (европейская часть), и тихоокеанского (Сибирь, Дальний Восток) регионов. В последнем случае возможна трансформация России в конфедерацию самостоятельных регионов-республик.

Но во всех вариантах этого сценария страна будет тяготеть к воспроизводству экономического и социального развития Запада второй половины XX в., повторяя его в XXI в., тогда как другие страны уже будут

реализовывать иные стратегии цивилизационного развития, формируя основы посттехногенной цивилизации. В таком случае Россия утратит статус страны, которая существенно влияет на мировые процессы, оставаясь во втором или третьем эшелоне движения к новому циклу цивилизационного развития человечества.

Наконец, *третий* сценарий связан с поиском устойчивого движения к информационному обществу как началу постиндустриальной цивилизации. Он предполагает выработку новой стратегии российских реформ, смену идеалов

потребительского общества на систему ценностей, утверждающую престиж духовной и интеллектуальной сферы, развития культуры, науки, технологическую революцию, связанную с внедрением наукоемких, энерго- и ресурсосберегающих технологий, развития информационных технологий и т.д.

Стратегия реформ, если их рассматривать не в сегодняшней наличной ситуации, а с учетом исторической перспективы, должно ориентироваться именно на этот, наиболее благоприятный, но и

наиболее трудно реализуемый сценарий.

Важными условиями его реализации является учет стереотипов и архетипов российского менталитета как своеобразного культурно-генетического кода Российской цивилизации и их возможностей трансформироваться в систему ценностей, необходимых для успешного постиндустриального развития.

ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО,
ЦИВИЛИЗОВАННЫЙ РЫНОК
И ТРАДИЦИИ РОССИЙСКОЙ
КУЛЬТУРЫ [\[39\]](#)

Трудности современных российских реформ остро ставят проблему их стратегии.

В начале реформ казалось, что экономические свободы и право частной собственности являются не только необходимыми, но и достаточными предпосылками для успешного продвижения к эффективной экономике, что они автоматически приведут к формированию класса предпринимателей, которые, став заинтересованными хозяевами, обеспечат структурные изменения производства и его рост в

соответствии с запросами потребителя.

Однако в действительности все оказалось намного сложнее.

Чтобы разобраться в современных ситуациях и выяснить, почему никак не реализуются у нас казалось бы очевидные достоинства рыночной экономики, целесообразно вначале обсудить проблему исторических типов рынка.

У нас долго противопоставляли рынок и государственное регулирование экономики. Можно вспомнить дискуссии времен

перестройки, когда робко ставился вопрос: как совместить рыночные элементы с тем способом экономической жизни, который сложился у нас в период существования СССР. Некоторые экономисты и публицисты даже выдвигали дилемму: либо рынок, либо план. Эта идея долгое время господствовала в общественном сознании. Я не думаю, что сторонники этой концепции не понимали, что цивилизованный рынок предполагает государственное регулирование экономикой. Дело в другом. А именно в представлении о сложности и неоднозначности

предстоящего — глубинных процессов преобразования тех способов экономической жизни, которые доминировали в советский период нашей истории.

Рыночные отношения нельзя было просто внедрить, трансплантировать в экономику советского общества, без радикальной ломки основ ее управления. Поэтому вопрос “или-или” имел смысл, скорее, как вопрос: каким образом преобразовать существующие системы экономических отношений. Но сама постановка этой проблемы в общей форме была недостаточной. Требовалась ее конкретизация,

которая бы очертила подходы и средства решения проблемы. А для этого уже необходимо было преодолеть концепцию противопоставления рынка плановой регуляции.

Сегодня уже можно зафиксировать в качестве постулата, что цивилизованный рынок предполагает не только свободу действий экономических субъектов, но и определенные формы государственного регулирования, которые создают условия для наилучшего проявления этой свободы, что и выступает

необходимой предпосылкой
эффективной экономики.

С этим постулатом я хотел бы связать
следующее видение экономических
процессов. Можно подходить к
анализу самой экономической
системы как простой системы
(малой механической системы). В
этом отношении наша плановая
экономика во многом порождала
именно такое видение. Напомню, что
еще Гегель вводил различия типов
взаимодействия: механизм, химизм,
жизнь. Он говорил о механизме как
таком способе взаимодействия, где
все контролируется из единого
управляющего центра. Такого рода

система экономической жизни может быть относительно эффективной только в экстремальных ситуациях, когда требуется мобилизация ресурсов и усилий в масштабах страны (например, война, ускоренное восстановление разрушенного войной хозяйства и т.п.). Но в периоды нормального развития она достаточно быстро обнаруживает свою неэффективность.

Критика жесткой плановой экономики весьма убедительно была дана Ф.Хайеком. Он четко показал, к каким последствиям приводит пренебрежение тем фактором, что у

людей, вступающих в партнерские договорные отношения в условиях рынка, всегда есть некая информация, часто невербализованная, которую никакой плановый орган не в состоянии собрать, учесть и обработать. Поэтому только рынок создает возможность наилучшей оптимизации сил, потребностей, ресурсов, что и дает в итоге эффективную экономику.

Если к современной экономике применить парадигму системного подхода, то экономическую сферу следует рассматривать как сложную саморазвивающуюся,

саморегулирующуюся систему, в которой можно выделить, по меньшей мере, два аспекта. Во-первых, наличие стохастических процессов, которые характеризуются как вероятностные игры в рамках относительно автономных экономических подсистем. Во-вторых, наличие блока управления, который обеспечивает воспроизводство небольшого набора фундаментальных параметров системы, которые определяют ее целостность и задают правила оптимизации вероятностных игр в ее подсистемах. Само же управление основано на прямых и обратных

связях, обеспечивающих оптимальную регуляцию системы. И если экономическая система полагается развивающейся, то она должна быть динамичной, способной усложняться, наращивать уровни своей организации, дифференцироваться, порождая свои новые автономные подсистемы. Такого рода системное видение, применяемое к проблеме “экономика-план-рынок” делает очевидным, что только та рыночная экономика, в которой сочетаются стохастические процессы, связанные с формированием многообразных партнерских отношений различных

субъектов рынка, с общими для всех правилами игры и регулируемыми действиями государства, способна обеспечить наиболее эффективное распределение ресурсов сообразно потребностям людей и стать процветающей экономикой. С этих позиций целесообразно оценивать роль и значимость предпринимательства в современной социальной жизни.

В общественном сознании посткоммунистической эпохи существуют две диаметрально противоположные оценки предпринимательства.

Первая апеллирует к неэффективности экономики советского типа по сравнению с развитой рыночной экономикой передовых стран Запада и Востока. Отсюда делается вывод о бесспорной ценности предпринимательства. Вторая отсылает к очевидным негативным проявлениям зарождающегося предпринимательства в странах, возникших на территории бывшего СССР. Это — доминирование спекулятивного капитала, его связи с мафиозными структурами и коррумпированным чиновничеством, несправедливый раздел

государственной собственности,
обнищание большинства населения.

Полярные оценки
предпринимательства постепенно
превращаются в идеологемы,
активно используемые в
политической борьбе. Поэтому
особенно важно обсудить проблему
типологии предпринимательства.

Исторические типы рынка и
предпринимательства

В истории цивилизации можно
выделить два основных типа
рыночных отношений: “дикий” и
цивилизованный рынок [\[40\]](#). Дикий

рынок характеризуется доминированием спекулятивно-грабительских тенденций накопления капитала, прибыль здесь достигается преимущественно не в продуктивной, а в посреднической сфере и связана с распределительными и перераспределительными отношениями. При экономике дикого рынка надежды на быстрый рост производства выглядят весьма проблематичными. Это связано с тем, что лежащие в ее основе формы перераспределения усиливают социальную дифференциацию, порождая обнищание масс населения

и, как следствие, снижение его покупательной способности. А это, в свою очередь, приводит к уменьшению стимулов роста производства.

Критика “дикого” рынка была дана не только в формах социалистической критики капитализма, но и в классических формах буржуазной экономической теории (А.Смит). “Дикий” рынок был определенным этапом при переходе к цивилизованному рынку, который радикально меняет тип рыночных отношений и характер социальной жизни. Цивилизованный рынок нацелен на рост

производительности и такую реализацию экономических свобод массы индивидов, которая коррелируется с творческим потенциалом производителей и ростом их благосостояния. В цивилизованных формах рыночного хозяйства осуществляется государственная регуляция экономической сферы, но регуляция экономическими средствами — налоговой политикой и жестким законодательством, определяющими единые “правила игры” и создающими равные возможности для всех.

Цивилизованный рынок возникает не сразу. Этот процесс занимает длительный исторический период и сопряжен с возникновением гражданского общества.

Двум типам рынка соответствуют доминирование разных форм предпринимательской деятельности. Первому — деятельность, преимущественно в торговой и финансовой сферах, часто связанная с криминальными структурами, ориентированная на наживу любой ценой, порождающая резкую поляризацию в уровне доходов и не

создающая условий для процветания экономики.

Второму, т.е. цивилизованному рынку, свойственно доминирование иного типа предпринимательства, которое ориентировано на рациональную выгоду, прежде всего в сфере производства товаров и услуг, но при этом видит не только ближайшие, но и дальние цели, заботится о том, чтобы у постоянно растущего производства был потребитель. Цивилизованный рынок — это производство ради потребителя.

Оно предполагает особую социальную политику: которая стимулирует активное участие людей в разных сферах труда и вместе с тем обеспечивает рост их потребительских возможностей, подтягивая бедных на более высокий уровень потребления. Тем самым расширяется круг потребителей, что, в свою очередь, становится одним из условий развития экономики и ее процветания.

Сегодня уже не нужно доказывать, что результатом реформ, робко начатых в перестроечный период и энергично ускоренных

правительством Бурбулиса — Гайдара в начале 90-х г., было создание у нас, скорее “дикого”, нежели цивилизованного рынка.

Для теоретиков-реформаторов, ориентировавшихся на опыт и теории западного либерализма, этот результат выглядит неожиданным. Тем более важно обсудить причины, породившие нежелательные тенденции наших экономических преобразований.

Когда начался переход к рыночным отношениям, наши политические лидеры во многом ориентировались на идею, разработанную в парадигме

“рационального выбора”,
заимствованную из западных
экономических теорий, прежде
всего, чикагской школы. Ее создатели
предполагали, что акторы рынка —
это максимизаторы прибыли и
пользы, люди, которые действуют
рационально, и их рациональная
деятельность основанная на том, что
они ведут игру на рыночном
пространстве по одним правилам.
Сама же индивидуальная
рациональная деятельность приводит
к тому, что создаются условия для
экономического процветания.
Свобода, рациональная деятельность,
действия людей как максимизаторов

прибыли — рассматривались в качестве оснований цивилизованного рынка. Но сама теория рационального выбора как и всякая теория, основана на целом ряде идеализаций и может быть применима только к определенного типа объектам. Она уже заранее неявно предполагает некоторые реальные предпосылки цивилизованного рынка. Но тогда возникает вопрос: имелись ли эти предпосылки в российской действительности?

Реформаторы, пришедшие к власти после августовского путча, считали, что для создания рынка достаточно

осуществить всего лишь два шага:
отпустить цены, дать людям
экономическую свободу.

Предполагалось, что эти шаги
позволят “запустить” механизмы
рыночной саморегуляции, и через
несколько месяцев возникнет
нормальный рынок, который
приведет к подъему экономики. Но
вскоре выяснилось, что это была
очередная иллюзия, которые были
нередки в российской истории.
Чтобы сознать условия для
цивилизованного рынка, необходима
была особая экономическая
политика, постоянно соразмеряющая
реформы с традициями. Иначе

говоря, стратегии реформаторства должны были учитывать как социальные, так и ментальные особенности той “почвы”, на которую предстояло трансплантировать западный опыт цивилизованного рынка.

В начале нашей посткоммунистической истории его предпосылки очевидно отсутствовали в сфере социальных отношений. При монополизме производителей и крайней малочисленности мелких и средних собственников реформы конца 91 начала 92 гг. не имели серьезных шансов в движении к

цивилизованному рынку. Попытки ускоренного создания среднего класса на путях ваучерной приватизации не имели успеха. Ваучерная приватизация обернулась разделом госсобственности бывшей и новой номенклатурой, активно использовавшей свое положение в управленческих структурах для перераспределения государственных ресурсов и средств в свою пользу. Никакой игры по общим правилам у нас не было. Правила менялись в зависимости от интересов тех или иных номенклатурных групп, стоящих у власти или имеющих на нее рычаги воздействия.

В условиях затянувшейся приватизации основной формой бизнеса стали финансово-торговые, в большой своей части спекулятивные акции, которые знаменовали переход к рынку после снятия государственного контроля над ценами. Началось интенсивное перераспределение капиталов, в основном получаемых за счет посредничества по вывозу за рубеж продукции сырьевых производств. Непродуманная налоговая политика дополнительно стимулировала рост финансово-торгового капитала при ускоряющемся общем падении производства. В результате в стране

стал формироваться не цивилизованный: а “дикий” рынок.

Еще более глубокие причины, затруднявшие реализацию либеральной программы создания цивилизованного рынка, состояли в том, что наши реформаторы начала 90-х годов практически проигнорировали особенности российской культурной традиции, стереотипы и архетипы российского сознания.

Нельзя сказать, что наши теоретики рынка не знали классических исследований М.Вебера, в которых была выявлена связь между

принципами рынка и духом капитализма Охотно цитировали и Ф.Хайека, который подчеркивал связь между идеалом индивидуальной свободы, рационального выбора и правового государства, с одной стороны, и эффективностью экономики, основанной на предпринимательской активности, с другой.

Однако необходимых следствий из этих известных принципов не было сделано. Пропагандисты рынка настаивали (и в какой-то мере, правильно), что существует уже апробированный опыт экономического развития, который

необходимо использовать, при проведении российских реформ. Но тут же сразу возникала проблема, как применить этот опыт к современной российской действительности. Если исходить из идеи взаимосвязи типа экономической жизни и ее духовных предпосылок, то необходим был их анализ применительно к российской духовной традиции, включая и анализ тех перемен, которые произошли в советский период российской истории.

Потребность в таком анализе становится все более острой, поскольку помнив шоковую терапию и вновь оказавшись у исторической

развилки мы задаем уже традиционный для российской истории вопрос: куда идти? И вновь сталкиваются две полярными точки зрения. Первая исходит из принципа — нечего изобретать уже открытое, нужно учиться у Запада. Вторая настаивает на особом пути России, полагая, что опыт Запада для нее чужероден.

В этой абстрактной постановке проблем легко прослеживаются аналогии со старыми спорами между западниками и славянофилами. Но от общих принципов всегда следует переходить к конкретному анализу, выясняя, с какими именно

культурно-историческими
архетипами российского сознания
столкнулись попытки ускоренного
перехода к рынку, предпринятые в
начале 90-х годов.

Теория рационального выбора и
архетипы

массового сознания

Западный опыт цивилизованного
рынка опирался на систему базисных
ценностей, которые складывались и
шлифовались в длительной истории
новоевропейской цивилизации,
начиная с эпохи становления
протестантской этики как основы

проанализированного Вебером духа капитализма Эта система, взятая в ее современном варианте, полагает индивидуальную свободу и личную ответственность, рациональность выбора и действия (нацеленных не только на близлежащую, но и долговременную пользу), правовое государство и единое правовое пространство как условие соблюдения договорных отношений акторов рынка, понимания справедливости и равенства прежде всего как равенства возможностей, признание ценности наличного бытия как установки на постоянное и хлопотливое обустройство жизни.

Сегодня очевидна неукорененность этих ценностных ориентаций в нашей реальной жизни, их столкновение с иными ценностями, которые складывались исторически и выражали специфику российскую культурной традиции. В ней отпечатались основные вехи российской истории, в том числе и целого ряда модернизаций, которые были связаны с переносом опыта западной, техногенной цивилизации и соответствующих ей культурных норм и ценностей на российскую почву.

Взаимодействие норм и ценностей различных культур (техногенной и традиционной, Запада и Востока) в культурном пространстве России неизбежно приводило к видоизменению традиционных российских ценностей. Вместе с тем, в самих этих видоизменениях прослеживаются достаточно устойчивые архетипы российской духовности, определяющие понимание мира, способы жизнедеятельности, формирование личности.

В российской культурной традиции идеалы индивидуализма не занимали

того приоритетного положения, которое было характерно для западной системы ценностей. Российскому духу был свойствен идеал соборности.

Н.Бердяев в свое время подчеркивал, что соборность отлична от коммунальности, т.е. такого состояния коллективной жизнедеятельности, которое определено внешним принуждением. Соборность же предполагает объединение людей из внутренних побуждений, общей целью и общим делом.

Но в реальной системе жизненных ориентаций эти различные и даже противоположные смыслы часто переплетались. Их соединение можно обнаружить как в менталитетах традиционной крестьянской общины, так и в советское время.

Внешне может показаться, что разрушение русской общинной жизни, произошедшее в эпоху ускоренной индустриализации и урбанизации, должны были разрушить и идеалы соборности, атомизируя индивидов и подчиняя их

только внешнему тоталитарному контролю.

Однако соборные черты общинной жизни сохранялись в российском сознании. Они были воссозданы в жизни производственных коллективов советской эпохи. Эти коллективы были не только профессиональными объединениями людей, но и особыми формами общения и повседневной человеческой коммуникации: праздники, дни рождения люди отмечали не только в семье, но и в производственном коллективе, были традиции и совместного отдыха (воскресные выезды за город на

природу), была взаимопомощь (добровольные сбор средств для нуждающихся, помощь при переезде на новую квартиру, помощь при похоронах и т.д.) — короче, реальная внепроизводственная жизнь советских людей не замыкалась в семейных рамках, а во многом сплавлялась с производственной работой.

Известный анекдот о том, что советский человек в отличие от западного в семье обсуждает производственные проблемы, а на производстве — семейные, лишь слегка гипертрофировал реальное состояние жизни тех времен.

В условиях тоталитарного контроля и коммунальности те элементы соборности, которые сохранялись в жизни трудовых коллективов, были своеобразной самозащитой личности и специфической формой проявления ее свободы.

Попутно отмечу, что в сегодняшних условиях переходной экономики люди переносят трудности жизни, и в том числе скрытую безработицу (невыплата зарплаты многими месяцами), без явно выраженных форм бунтарского протеста во многом потому, что остаются в коллективах, которые смягчают

ситуации индивидуального стресса, оставляя надежду на совместное преодоление трудностей.

С идеалом соборности тесно связано и особое понимание свободы, свойственное русскому духу. Он больше ориентирован не на индивидуальную свободу, а на коллективные формы ее реализации.

Индивидуальная свобода воспринимается как воля, а свобода, соединяемая с ответственностью, как свобода для всех, которая достигается через преодоление страдания в поиске правды и добра. Ощущение и понимание свободы в

культурном пространстве России до сих пор определяет “взгляд на свободу как на некое выстраданное состояние, как достижение справедливости среди людей и народов, когда в жертву приносятся свои личные интересы во имя свободы и счастья других” [\[41\]](#).

Ф.Достоевский и Вл.Соловьев не раз подчеркивали эту особую черту русской идеи — стремление “стать братом всех людей, всечеловеком” (Достоевский), “достичь в согласии с другими народами совершенного и вселенского единства” (Вл.Соловьев). Этот идеал свободы, провозглашавший сострадание всем

угнетенным, легко согласовывался и с православием, и с коммунистической идеологией. Он нес в себе бесспорный заряд мессианства [\[42\]](#).

Но вместе с тем, он содержал в себе ценности толерантности, открытости, единения, что обретает особый смысл в современных условиях планетаризации человечества и интенсивного диалога культур. Идеал прав человека не был явно выражен в российском понимании свободы. Однако оно не имело внутри себя каких-либо ограничений для его принятия. И в этом отношении то понимание

свободы, которое складывалось в нашей культурной традиции, содержало потенциал своего развития и обогащения новыми смыслами.

Приоритет ценности индивидуальной свободы в новоевропейской культуре бил важнейшим компонентом духа капитализма. Дальнейшее развитие было сопряжено с дополнениями этой системы приоритетов идеями прав народов и их свободного единения.

В развитии российского понимания свободы был иной путь — от идеала

свободы и братства всех людей и народов к включению в его содержание идеала прав человека. Этот путь только начат, и новые смыслы появились в нашем сознании сравнительно недавно, и результате сложных процессов кризиса прежней идеологии, ее критики о обращения к опыту либеральной демократии. Они были одним из завоеваний последних лет перестройки, когда идея прав человека стала провозглашаться в качестве приоритета не только отдельными интеллектуалами, но и средствами массовой информации и властными структурами.

Однако провозглашение идеи еще не означает ее укорененности в качестве ценности и регулятора действий и поступков людей. В этом пункте проблема свободы органично связывается с проблемой правосознания и правового государства. Оба они выступают необходимыми условиями цивилизованного рынка, который предполагает соединение личных свобод и единого правового пространства, в котором действуют общие для всех правила экономической игры.

Как и идея прав человека, идеал правового государства утверждался в конце перестройки и перехода к рыночным реформам. Он представлял в качестве альтернативы практике тоталитарного контроля над личностью и неправовых действий партийно-государственной власти.

Сложная российская история в дореволюционный период не создала достаточно устойчивых предпосылок для правового государства.

Возможность продвижения в этом направлении, открытое реформами Александра I, было заблокировано последующим откатом реформ, а

затем окончательно прервана революцией и массовым применением насилия.

В советский период сложилась практика довольно частого нарушения конституции и принятых законов путем различных подзаконных актов, ведомственных инструкций и указаний партийных органов, в том числе и устного характера (телефонное право). Именно эти инструкции и указания выступали реальным регулятором социальной жизни. Не случайно требование соблюдать существующее законодательство и конституционные права было действенным способом

борьбы диссидентского движения за демократические реформы.

Однако не следует думать, что практика решения различных жизненных вопросов неправовыми методами сложилась только в советскую эпоху. Эта практика имела в России давнюю традицию.

Нелишне вспомнить, что самодержавие в России обожествлялось (царь — помазанник божий) и стояло над законами, что длительный период российской истории был эпохой крепостного бесправия массы населения, а разные сословия наделялись различными правами, что взятка и произвол были

характерными чертами функционирования громоздкого чиновничьего аппарата, на который опиралась самодержавная власть. Все это нелишне напомнить в наше время распространения многочисленных мифов о дореволюционной России.

Сложная история России сформировала особое понимание закона и права. В архетипах российского сознания закон и право не имеют самоценного значения, и лишь тогда выступают ценностью, когда к ним добавлено прилагательное “справедливый”. Справедливость таким образом

ставилось выше права, и это было не просто сохранением в российской жизни традиционно-общинных форм социальной регуляции, но и своеобразной нравственной самозащитой личности и неправовом социальном пространстве.

Само понятие справедливости включало множество смыслов. Оно соединяло в своем содержании мировоззренческие образы различных ступеней цивилизационного развития, которые прошла Россия в своей истории. Здесь можно обнаружить и уравнилельно-распределительное понимание справедливости,

имеющее своим истоком традиционно-общинную жизнь и трансформированное в идеал коммунистического общежития в советскую эпоху. Отметим попутно, что критика партократии и ее привилегий, подготовившее переломы в нашей жизни 90-х годов, во многом опиралась на это понимание. Его же использовали пропагандисты рынка и критики плановой системы, апеллируя к массовому сознанию. Идеал рынка был представлен не в образе инициативного производительного труда, а в образе западного супермаркета, исключаящего

дефицит, а значит и несправедливые распределители.

В системе смыслов, определяющих архетип понимания справедливости и закона, имелся и слой содержания, восходящий к идеалу сильной центральной государственной власти, олицетворяемой справедливым государем.

“В России верили в царя-батюшку, который “один за всех” и “должен всех равнять”. Он воплощал правду, справедливость и был защитником от врагов, от зла, включая чиновников (начальство). Это тотемистское

отношение к первому лицу мы застаем в России и в XX веке” [\[43\]](#).

Сильная центральная власть обеспечивала интеграцию различных народов, входивших и состав российского государства. Она была гарантом целостности России, контролируя региональные властные элиты.

При ослаблении центра бесправие на местах как правило возрастало, активизировались сепаратистские движения, обострялась борьба за власть, угрожая распадом государства, смутами, хаосом и нарастанием варварства.

Соединение идеала справедливости и идеала сильного государства в российском сознании было не только выражением традиционно-общинных менталитетов, но и учетом в своеобразной форме, исторического опыта смутных времен, через которые периодически проходила Россия.

И здесь коренится и сложная проблема российских реформ — поиска путей перехода от авторитаризма к демократии и правовому государству при сохранении сильного государства. Пути такого перехода наши реформаторы 90-х годов найти не

смогли. Впрочем такой задачи и не ставилось. Было убеждение, что следует децентрализовать государство, ослабляя центр, и это воспринималось как одно из условий демократизации общества и перехода к рыночной экономике. Сегодня уже очевидно, что возникшие распадные процессы вовсе не приблизили нас к реальной демократии, а утрата единого экономического пространства (таможенные барьеры, разрыв хозяйственных связей и т.д.) стали одним из факторов, затруднивших переход к цивилизованному рынку.

Обсуждая проблему духовных предпосылок рыночных реформ в России, следует принять во внимание и такие социокультурные факторы, как специфика проявления рационального и иррационального в массовом сознании.

В свое время В.О.Ключевский отмечал в качестве черты российского сознания его тяготение к действиям на “авось”, к рационально непросчитанным поступкам. Такой тип поведения В.О.Ключевский связывал с особенностями российской жизни и хозяйственной деятельности,

протекающей в климатической зоне неустойчивого земледелия, к которой относится большая часть территории России, и в которой виды на урожай, а, следовательно, жизнеобеспечение крестьянина и его семьи были всегда проблематичны. К этому следует добавить, что российское пространство было и зоной многочисленных набегов, частых войн, конфликтов, многообразных поборов со стороны властей (непомерные налоги, различные реквизиции имущества, низкая цена труда и т.п.), которые держали личное хозяйство на грани разорения, а часто и за этой гранью.

Все это сопровождалось
чрезвычайно неопределенной и
недостаточной правовой защитой
личности в дореволюционный
период периодическими чистками и
массовыми репрессиями в
большевистскую эпоху. Народное
сознание отразило это нестабильное
состояние человеческой жизни в
многочисленных поговорках типа:
“от сумы и от тюрьмы не зарекайся”,
а в советский период в анекдотах,
наподобие известной “притчи” о
пессимисте и оптимисте, когда
первый утверждает, что жизнь —
“хуже некуда”, а второй — “будет еще
хуже”.

В этих условиях неопределенности и неустойчивости бытия снижалась ценность рационального действия и поступка, и формировалась привычка действовать по принципу “авось повезет”.

Все это далеко от идеала индивидуальной рациональности и принципов “теории рационального выбора”, обобщающей западный опыт формирования цивилизованного рынка.

Наши люди часто ведут себя заведомо иррационально в рыночных играх. Они участвуют в “финансовых

пирамидах” сомнительных акционерных обществ, будучи обманутыми частными компаниями, требуют возврата своих денег от правительства, по несколько раз рискуют, доверяя последние сбережения уже однажды обманувшим их дельцам (известная история с “МММ”). Действия по принципу “авось” очевидно выступают здесь основой массового поведения, причем охватывающего сотни тысяч и даже миллионы людей (в стране уже насчитывают несколько миллионов обманутых вкладчиков заведомо сомнительными АО).

Стратегии движения к
цивилизованному рынку

Анализ архетипов российского
массового сознания и наших
культурных традиций показывает,
насколько непросто отыскать
оптимальную стратегию
формирования цивилизованного
рынка.

Его нельзя построить за 500 дней,
для этого нужен намного более
длительный исторический период
перемен не только в сфере политики
и экономики, но и в духовной сфере.
Проблема рынка очевидно

перерастает и проблему духовной реформации и видоизменения некоторых наших традиционных ценностей. Но это не значит, что нужно ломать все без исключения жизненные смыслы и ценности нашей духовной традиции. Важно определить, на что следует опереться, что возможно и что невозможно осуществить в современной российской действительности.

Старые и новые ценностные тенденции сегодня сталкиваются друг с другом в культурном, экономическом и политическом пространстве России, часто

конфликтую между собой, порождая социальные напряжения.

И вместе с тем они воздействуют друг на друга, трансформируются над этим воздействием, часто весьма причудливо соединяясь в поведении людей.

Задача политиков как раз состоит в том, чтобы, учитывая эти процессы, отыскать такие стратегии реформ, которые позволили бы наиболее эффективно и наименее болезненно продвигаться по пути к цивилизованному рынку. Без учета специфики российских менталитетов решить эту задачу

невозможно. Важно, что уже первые шаги к прояснению фундаментальных смыслов и ценностей российской культурной традиции позволяют увидеть новые возможности и варианты реформаторских стратегий.

Можно, например, зафиксировать, что ориентация на парадигму индивидуализма, взрывающую наши духовные традиции, вовсе не обязательна для рыночных реформ. Опыт Японии, использовавшей семейно-клановые традиции (аналог известного нам семейного подряда) в организации производительного цивилизованного рынка, показывает,

что сфера его духовных основ
намного шире, чем это
представлялось нашим экономистам-
реформаторам начала 90-х годов. Но
и современный западный опыт также
свидетельствует о тенденциях
синтеза индивидуализма с
коллективными формами
собственности и
предпринимательства. Народный
капитализм, который разоблачали
идеологи “развитого социализма”,
был той реальностью, которая
обеспечила передовым странам
Запада устойчивое развитие
цивилизованного рынка.

Но тогда идеалы коллективизма и соборности, свойственные российскому духу и выступающие противоположностью индивидуализму, не должны восприниматься как некое препятствие на пути рыночных реформ.

Напротив, на них вполне можно было опереться. Во всяком случае имеются достаточно образцов (например, опыт коллектива Святослава Федорова), свидетельствующих о значительных возможностях трудовых коллективов, ставших собственниками и

включившихся в производственную рыночную деятельность.

В новом свете можно рассмотреть и перспективы формирования единого правового пространства как условия цивилизованного рынка. Создание правового государства в России не может осуществиться на путях ослабления центральной власти, поскольку в этом случае, как правило усиливается сепаратизм, авторитаризм на местах и формирование мафиозных структур. В то же время необходима и определенная реформация российского идеала державности. В демократической системе глава

государства не может восприниматься как нечто святое и стоящее над законом. К нему и его власти у граждан складывается своего рода инструментальное отношение: он предстает как человек, избранный для выполнения определенного круга функциональных обязанностей, и от того, насколько хорошо он их выполняет, зависит уровень уважения к нему сограждан.

Нужно сказать, что в последние годы у нас произошла десакрализация центральной власти. И это несомненно важный шаг к реализации идеала правового

государства. Но его необходимо дополнить целенаправленной политикой по укреплению государственности, соединив идею права с традиционным для российского сознания идеалом сильной государственной власти.

Наконец, отмечу еще один важный аспект российских культурных традиций, с которым должны постоянно соизмеряться конкретные шаги современных реформ. Приоритетное место идеала справедливости, воспринимаемого российским сознанием в качестве мерила нравственной жизни человека, по своей природе

противоречит практике “дикого рынка”, приводящего к перераспределению общественного богатства в пользу небольшой группы лиц при общем уменьшении производительности. Но оно вполне совместимо с цивилизованным рынком, предполагающем сильную социальную политику. Поэтому рыночные реформы будут постоянно буксовать и приводить к нежелательным результатам, если они не продуманы в плане сопровождающих их мер социальной защиты. Эти меры, в свою очередь, могут снижать уровень хаотичной неопределенности жизни, что

несомненно будет способствовать укоренению более адекватных форм рационального поведения людей.

Как было уже оказано, в архетипах российского сознания имеются немалые возможности их видоизменения и дополнения новыми смыслами.

Многие наши традиции лишь по видимости консервативны и несовместимы с предпосылками цивилизованного рынка.

Претензии, которые предъявляются к современным политикам, состоят как раз в том, что осуществляя

реформы, они действуют по принципу “проб и ошибок”, во многом на “авось”, не просчитывая, как может вписаться западный опыт организации рыночной экономики в российскую культурную традицию. Но сегодня даже самые рьяные апологеты рынка на Западе вынуждены корректировать классическую концепцию рационального выбора, подчеркивая, что понятие свободы, личной ответственности индивидуального выбора как духовные основы свободного рынка всегда вписаны в исторический и культурный контекст и могут принимать различные

модификации в зависимости от этого контекста [\[44\]](#).

Несомненно, что учет исторического и культурного контекста в Российской реформаторской политике — самая главная проблема, без осознания которой мы не получим практически действенных реформаторских решений.

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И ВЛАСТЬ [\[45\]](#)

Интеллигенция в оппозиции
бюрократии:

социальные роли и функции

Тема интеллигенция и власть, почти запретная в недавнем прошлом, становится и предметом особенно острых дискуссий в эпохи переоценки ценностей. Сегодня именно такую эпоху переживает Россия.

Многие точки зрения, которые были выражены в сегодняшних дискуссиях, в принципе имеют общее, инвариантное содержание, но сформулированное в разных языках. И это совсем неплохо, когда используются разные языки для описания одной и той же реальности, поскольку реальность

при этом предстает в разных ракурсах, а ее описание включает каждый раз новые смысловые оттенки.

Важно только, чтобы не утрачивалась коммуникация и не создавалось впечатление, что мы начинаем с чистого листа и до нас (за исключением классической философской литературы, включая, разумеется, и русскую философскую классику “Серебряного века”) ничего толкового не было сказано. Много из того, о чем сегодня говорится, уже было сформулировано, причем во времена, когда такие идеи развивать было совсем небезопасно.

В частности, я хотел бы напомнить, что в 1972 году в эстонском журнале “Лооминг” была напечатана статья Г.И.Наана “Власть и дух”. Она не была переведена на русский язык, поскольку воспринималась тогда как диссидентское произведение. В этой статье эстонский академик обратил внимание на то, что в любом обществе, если это общество более или менее развивается, обязательно должны быть два социальных слоя, которые вместе с основными классами определяют характер его социальной структуры. Первый из них ответственен за то, чтобы вносить мутации в культуру, за то,

чтобы продуцировать инновации, и эти инновации должны открывать путь к новым цивилизационным завоеваниям. Второй слой призван заботиться об устойчивом воспроизводстве тех социальных связей, которые исторически сложились и которые составляют основу существующего образа жизни. Первый слой — это интеллигенция, а второй — бюрократия. И тогда проблема “интеллигенция и власть” предстает как соотношение “бюрократия и интеллигенция”, как соотношение “власти и духа”. Власть — это бюрократия, а интеллигенция — дух. Отсюда можно вывести

многие черты, в том числе и психологические особенности тех личностей, которые должны составлять слой интеллигентов, и тех, кто выполняет функцию бюрократов.

В наших сегодняшних дискуссиях представления об органической связи интеллигенции и творчества, интеллигенции и духовности, интеллигенции и развития культуры воспроизводились многократно. В принципе они могут быть редуцированы к фундаментальному определению функций интеллигенции — ее предназначению вносить инновации

в культуру. Когда говорится, что интеллигент — это носитель культуры, то против такого утверждения вроде бы и нечего возразить. Но в этом случае культура понимается только в одном аспекте и в специфическом смысле — как система изменений, как инновационный процесс, способствующий накоплению достижений, определяющих восхождение человечества по ступеням цивилизационного развития. Но в культуре всегда наличествуют и стереотипы, которые должны воспроизводиться как традиция. Интеллигент — носитель

культуры не столько в смысле хранителя традиций и консервативного ее начала, сколько в том именно смысле, что он порождает новые идеи, идеалы, образцы и ценности, характеризующие развитие культуры, или, иначе говоря, он порождает в своем творчестве возможные будущие программы человеческой деятельности, общения и поведения людей. Эти программы впоследствии могут стать стереотипными, но в эпоху их формирования — они инновации. Причем это могут быть в высшей степени инновационные достижения.

Однако культура включает не только инновации, приводящие к изменениям социальной жизни. У нее есть и другая функция — обеспечивать воспроизводство этой жизни в исторически определенных формах.

Но в таком случае бюрократию можно тоже рассматривать как носителя культуры, только в очень и очень специфическом смысле. Бюрократия как реальная власть реализует программы стабильности общества, программы, составляющие своего рода социальную наследственность.

Поэтому само понятие бюрократии в этом рассуждении вовсе не означает нечто негативное и заслуживающее осуждения. Напротив, оно относится к слою профессионалов управления, умеющих осуществлять свои функции (что, конечно, не исключает наличие бюрократов непрофессионалов и бездельников). Кстати, в дословном переводе бюрократия означает власть канцелярии, т.е. предполагает способ управления, основанный на соблюдении формальных правил, в рамках которых собирается и накапливается информация, необходимая для принятия

управленческих решений, и осуществляется контроль за последствиями решений. Вне этой функции достаточно сложные социальные организмы не могут устойчиво воспроизводиться. Поэтому хороший бюрократ, т.е. профессиональный чиновник-управленец, весьма ценная социальная фигура. Он относится к числу социальных персонажей, обеспечивающих сохранение наследственности определенного типа общества, тогда как призвание интеллигента — обеспечить его изменчивость.

Те мутации в культуре, которые вносит творческая деятельность интеллигенции, могут стать предпосылкой будущего изменения социальной жизни. Но если призвание интеллигента состоит именно в такого рода деятельности, то тогда, во-первых, он всегда будет стоять в определенной оппозиции к власти, которая охраняет традицию, и во-вторых, бюрократия всегда будет стремиться взять его под контроль, превратить его в чистого идеолога, охраняющего традиционные ценности и стереотипы. В своей основной функции интеллигент ей мешает, потому что он все время

сомневается, все время под руку толкает, говорит, что все не так, что, может быть, надо действовать иначе. А бюрократ, который наделен властью и осуществляет, проводит в жизнь некие социальные программы, должен твердо рулить и вести государственный корабль в соответствии с принятым курсом. Я заимствовал этот образ корабля, которым управляет бюрократия, из названной мной статьи Г.И.Наана.

Капитан, которому доверено управление, ведет корабль и видит впереди какие-то острова, воде опасные рифы, но рулит в соответствии с курсом, пока не

сворачивая. Тут появляется интеллигент и говорит: ну что ты делаешь? Ведь мы же разобьемся! Начинает у него выхватывать руль и говорит: надо поворачивать! И если они начнут бороться за этот руль, то наверняка на рифы и налетят. Но если бюрократ упрям и оттеснит интеллигента, то реальна другая опасность, что он свернет поздно и все закончится катастрофой.

В западном обществе был исторически выработан особый механизм: руль социального управления с люфтом. Руль можно немного поворачивать и кажется, что ты у руля, но на самом деле не

управляешь, потому что все равно корабль идет прежним курсом до определенного момента. Но интеллигенция, подталкивая бюрократию, может довести руль государственного управления до такого положения, когда даже небольшое усилие, которое потом сделает власть, приведет к нужному изменению курса. Такую конструкцию “с люфтом” в демократических обществах обеспечивает правовое государство, оппозиция, свободная пресса, общественное мнение — все то, что реально воздействует на власть и не дает ей обуздать интеллигенцию. А

задача интеллигенции — через эти механизмы оказывать давление на власть, заставляя ее прислушиваться к новым идеям и корректировать государственный курс.

Важно сразу же подчеркнуть, что социальные фигуры бюрократа (власть) и интеллигента (дух) — фигуры функциональные. Есть немало примеров, когда государственный чиновник, уходя из власти, затем успешно проявляет себя в тех или иных областях духовного творчества (в науке, искусстве и т.п.). Есть и обратные примеры, когда представители интеллигенции идут во власть. Но

когда они становятся у руля управления, то их социальная роль меняется. Они переходят в иной социальный слой, выполняя функции бюрократии, то есть должны профессионально управлять обществом, стремясь к социальной стабильности.

Противоречие между стремлением к постоянным изменениям и стремлением сохранить стабильность — это противоречие выражается в противостоянии интеллигенции и бюрократии.

Динамично развивающееся общество предполагает баланс этих сил, когда функции изменения и функции

стабильности дополняют друг друга. Наилучшие возможности для такого баланса создает демократия, а практически уничтожает эти возможности тоталитаризм.

В тоталитарных обществах отсутствуют все те социальные механизмы, которые обеспечивает относительно независимую позицию интеллигенции, позволяющие ей свободно вырабатывать новые идеи и мировоззренческие ориентации, открыто критиковать власть и активно влиять на общественное мнение. Оппозиционность интеллигенции в тоталитарных системах облекается в иные формы.

Власть стремится поставить ее под жесткий контроль, превратить в идеологических чиновников, занятых пропагандой необходимых власти взглядов. Но творческий дух находит лазейки даже в системе тотального контроля, чтобы выработать и зафиксировать в культуре идеи и образы, выходящие за рамки общепринятых стереотипов.

История советского искусства, литературы, науки и философии дает достаточно много примеров такого скрытого сопротивления тоталитарной идеологии, когда новые идеи представления и образцы создавались в различных формах,

начиная от поиска новых
выразительных средств, нового языка
в различных сферах культурного
творчества и кончая поиском новых
жизненных смыслов меняющих
мировосприятие (в последнем случае
эти новые смыслы, как правило,
маскировались путем формального
использования тех или иных
элементов принятой идеологической
символики).

В принципе сама проблема
интеллигенции и ее отношения к
власти возникает тогда, когда в
человеческой истории формируется
техногенный тип цивилизационного
развития.

Особая значимость инноваций и, прежде всего научно-технических открытий, для самого существования техногенных обществ (которые, наподобие двухколесного велосипеда, только тогда и устойчивы, когда движутся вперед) приводят к двум важным последствиям. Во-первых, творчество, направленное на преобразование человеком природной и социальной среды, воспринимается здесь как весьма высокая ценность и, соответственно, ценятся творческие личности, порождающие новое в различных сферах социальной жизни. Во-

вторых, в область интеллектуального труда по мере развития общества включается все большее число людей, занимающихся различными его видами. Система образования и запрос на все новые интеллектуальные профессии делает людей умственного труда все более часто встречающимися персонажами в различных областях, уже не только духовной культуры, но и производства, и сферы услуг. Интеллектуальная деятельность приобретает во второй половине XX века массовый характер.

Ничего подобного не было и не могло быть в традиционных обществах.

Есть в древнекитайской философии понятие “совершенно-мудрого”. Это не тот, кто стремится активно действовать и создавать новое. Это — мудрец, исповедывающий идеал недеяния, т.е. умеющий совершать минимальное естественное действие (“у-вэй”), которое соответствует ритму неба и поднебесной и основано на чувстве и знании этого ритма. Такое действие не приводит к революционным катаклизмам и не вносит духовную смуту, а наоборот стабилизирует жизнь и приносит спокойствие.

Когда человек традиционных культур Востока создавал новое, то он всегда выдавал созданное за продолжение традиции и вовсе не стремился представить себя в качестве творца нового и оригинального. В свое время философ и индолог Д.Б.Зильберман, анализируя тексты Веданты, обнаружил, что сам способ изложения традиционного текста не просто фиксирует знание, но одновременно создает своего рода психологическую матрицу, которая заставляет читающего и размышляющего над текстом отождествлять свое сознание с Брахманом — Абсолютом,

обезличенным духом [\[46\]](#), а любые акты собственного творчества относить к этому обезличенному духу. Д.Зильберман показал, что такой способ порождения и трансляции знаний соответствовал особенностям реального воспроизводства древнеиндийской социальности, когда высшая каста брахманов осуществляла функции хранителя основных традиций социальной жизни, могла вносить в них только малозаметные новации и только от имени обезличенного коллективного (кастового) субъекта.

Понятно, что оформление изобретательства и творения нового в

систему массовых профессий принципиально не могло осуществиться в традиционных культурах. Другое дело — профессиональная подготовка чиновника. Это — занятие серьезное, и, например, в древнем Китае претенденту на чиновничью должность необходимо было сдать довольно сложные экзамены, к которым готовились подчас по несколько лет. Так что образованный человек в китайском обществе — это прежде всего государственный чиновник, который призван заботиться о стабильности общества.

Что же касается положения в обществе мудрецов — философов и ученых, то они открыто не претендовали на изобретение каких-либо принципиально новых теорий и идей, выходящих за рамки традиции, а, напротив, стремились укрепить и обосновать традицию. Они были не столько учеными (в новоевропейском понимании), сколько учителями жизни. А их учения часто канонизировались и становились основой традиции.

Таким образом, проблема интеллигенции, равно как и само понятие интеллигенции в строгом

смысле неприменимы к традиционным обществам. Ну, а если эта терминология используется в нестрогом метафорическом смысле, то не лишне вспомнить об условности всякой метафоры.

Проблема интеллигенция-власть (бюрократия) особенно усложнилась в наше время, когда массовый приток интеллектуалов в различные сферы деятельности, в том числе и политическую, обозначил условность и относительность принадлежности каждого индивида к определенному социальному слою “интеллигенции” или “бюрократии”. Возникли новые профессиональные

роли, например, организатора науки, когда крупный ученый, не переставая генерировать новые идеи, одновременно осуществляет управленческие функции в качестве руководителя научно-исследовательского учреждения или крупной комплексной программы, координирующей деятельность многих учреждений. При президентах и правительствах формируются многочисленные экспертно-прогнозные службы, объединяющие ученых и профессиональных политиков. Деятели искусства активно участвуют в политической борьбе,

часто занимая высокие
государственные посты. И некоторые
из них даже умудряются совмещать
это со своей первичной
профессиональной деятельностью. В
этом отношении современная
Россия, наверное, перещеголяла иные
страны, дав за годы перестройки и
реформ пример двух артистов,
занявших министерские посты и в то
же время участвовавших не только в
политических, но и в обычных
(театральных) спектаклях. Как
говорится, сегодня интеллигент,
завтра бюрократ, а послезавтра —
снова интеллигент. Или даже еще
более: утром бюрократ, вечером —

интеллигент. Не даром на Западе слово “интеллигенция” постепенно исчезает из социолого-политологического лексикона и вытесняется термином “интеллектуалы”.

Массовый характер интеллектуальной деятельности с усиливающимся разделением труда и профессиональной мобильности, постепенно размывает идеал интеллигента. Если попытаться охарактеризовать этот идеал, то он предполагает такие черты целостной личности как высокая нравственность, интеллектуальная эрудиция, гуманизм, выражающийся

не в абстрактной любви к человечеству вообще, а в доброте к людям, уважении к личности и в обостренном чувстве справедливости.

В нашей жизни все реже встречаются люди, которые можно было бы идентифицировать с этим идеалом. В российском общественном мнении последних лет в этом качестве, пожалуй, больше других признаны только А.Д.Сахаров и Д.С.Лихачев. Но конечно же, в жизни есть и другие, может быть не столь масштабные личности, с точки зрения их влияния на общественное сознание, которые тоже несут в себе

заряд интеллигентного духа. Причем то не обязательно великие творцы нового в науке или искусстве. Инновации в культуре имеют широкий спектр проявлений. Поступок как образец, прожитая нравственно жизнь отдельного человека также могут стать феноменами культуры и воздействовать на выбор будущего. В этом отношении обыденное сознание справедливо относит к подлинным интеллигентам тех людей, которые не только образованы и занимаются интеллектуальным трудом, но, прежде всего, реализуют в своей

жизни принципы нравственности и доброты.

В целом же эпоха XX столетия сделала весьма зыбким и неопределенным классический образ интеллигенции, сформировав многочисленный слой интеллектуалов, занятых в различных сферах умственного труда. Весь этот слой именуется интеллигенцией, но по старым, классическим меркам большинство из них “образованщина”, если выразиться словами А.И.Солженицына. А среди “образованщины” тоже есть разные люди: великие, но прагматично настроенные на карьеру, и совсем не

великие, однако умеющие делать свое дело, и даже те, кого И.Ильф и Е.Петров называли “пролетариями умственного труда”.

Весь этот разрастающийся и разнородный слой интеллигенции интенсивно обменивается людьми с другими социальными слоями. Отсюда мигрируют во власть и в оппозицию к власти, прекращая занятия своей интеллектуальной и профессиональной деятельностью и переходя в сферу другой деятельности — политики, отсюда переходят в бизнес. Да мало ли есть областей, в которых может проявить себя интеллектual!

Специализированная интеллектуальная деятельность высоко ценится в развитых странах Запада и Востока. Люди, добившиеся здесь реальных успехов, обретают как материальное благополучие, так и общественное признание. Между интеллигенцией и бюрократией в демократических обществах постоянно поддерживается динамическое равновесие, которое становится условием и одним из оснований устойчивого развития общества.

Интеллигенция в эпоху модернизаций

Картина становится иной, когда мы обращаемся к обществам, находящимся на стадии модернизации. Россия несколько раз, начиная с реформ Петра I, проходила эти стадии, и современные реформы тоже относятся к “модернизационным этапам” российской истории.

Многократные трансплантации западного опыта на российскую почву сформировали особый социальный слой носителей западной культуры и модернизационных идей. Эти люди, получившие западное образование,

видели свою миссию в том, чтобы способствовать прогрессу и цивилизационному развитию России. Это и был слой российской интеллигенции.

Столкновение западного опыта, идей переустройства России с традиционной культурой порождали проблему их несостыковки, органичного неприятия традиционной почвой новых идей. Чтобы эти идеи воплотить в жизнь, нужно было во-первых переплавить их в новые идеалы и ценности, состыкуя с традиционными менталитетами; во-вторых, осуществить в соответствии с

новыми идеями и ценностями реформацию российской жизни. Обе эти проблемы и составляли основной предмет исканий русской интеллигенции. В этих исканиях проблема “интеллигенция — власть” обретала новое измерение и дополнялась проблемой “интеллигенция — народ”.

Стремление соотнести западный опыт с традиционной почвой порождала два подхода: акцентирующий внимание на западных идеях и ценностях, и другой, полагающий главными особенности почвы, на которую эти идеи должны быть привиты.

Знаменитый спор западников и славянофилов достаточно четко выражал эти позиции. Причем и те, и другие принадлежали к интеллигенции, сформированной под влиянием западной культуры и разделяющей необходимость благоустройства российской жизни. Н.Бердяев приводил высказывание Герцена о западниках и славянофилах: “У нас одна любовь, но не одинаковая”. И далее писал, что Герцен «называл их “двуликим Янусом”». И те и другие любили свободу. И те и другие любили Россию, славянофилы как мать, западники как дитя» [\[47\]](#). Их споры

о путях и целях цивилизационного выбора России не раз воспроизводились в разных формах и на других этапах российской истории.

Существовал еще один, весьма давний спор, касающийся проблемы переустройства России. Это был спор о способах и методах такого переустройства. Здесь сталкивалась позиция просветителей и сторонников постепенных реформ с позицией революционеров, которые так же, как и первые, принадлежали к российской интеллигенции. Следует подчеркнуть, что в современных дискуссиях о

предназначении интеллигенции и ее отношениях с властью обсуждаются обе обозначенные темы, хотя может быть и вне их дифференцированного анализа. Многие из того, что в этой связи говорится, перекликается с высказываниями Н.Бердяева, Г.Федотова, С.Франка, П.Струве о природе российской интеллигенции. В частности, русские философы начала XX века не раз отмечали, что интеллигенция как носитель западной образованности и реформаторских идей не находила опоры в народе, который был носителем традиционных менталитетов. Рассогласованием

Этих двух ментальных систем объясняются такие черты русской интеллигенции как соединение “идейности” и “беспочвенности”.

Загадка русской интеллигенции, как отмечал Г.Федотов, состоит в импорте западной культуры. Именно пересечение двух несовместимых культурных миров порождает беспочвенность интеллигенции, а ее идейность проистекает из “повелительной необходимости просвещения, ассимиляция готовых, чужим трудом созданных благ ради спасения, сохранения жизни своей страны. Ничего подобного русской интеллигенции нет ни в одной

стране органической культуры. Условием ее возникновения, согласно Г.Федотову, был ее отрыв от реальной почвы [\[48\]](#).

Стремление изменить жизнь в соответствии с принятыми идеалами приводило ее к почти религиозному служению идеалам, которые не произрастали органически из русской жизни, а привносились извне как результат обработки идей, возникающих в западной культурной традиции. Не находя опоры в традиционной российской почве, эти идеи представляли как своеобразные проекты желаемого будущего. Отсюда характерная черта русской

интеллигенции — ее непримиримость с настоящим и устремление к будущему.

Н.Бердяев, Г.Федотов, С.Франк и другие русские философы, размышляющие о судьбах интеллигенции, отмечали, что из этой черты часто вырастали нигилизм и революционный экстремизм. Желание интеллигенции служить народу и обновлению страны оборачивалось стремлением к насаждению новых форм жизни и умозрительных проектов путем революционного насилия.

Российские интеллектуалы весьма часто полагали невозможным и даже безнравственным ограничивать свою активность сферой культурного творчества, а прежде всего видели себя спасителями народа, людьми действия, революционного изменения российской действительности. В среде русской интеллигенции был ярко выражен слой идеологов и революционеров, поставивших своей целью ломку существующих порядков. Н.Бердяев в свое время очень хорошо написал о русских революционных интеллигентах, что они никогда глубоко не знали философии, не

хотели ее знать, что они всегда были прагматиками, позитивистами, всегда стремились что-то реализовать, что-то насильственно насадить и преобразовать [\[49\]](#). А сделать это можно было только через захват власти.

У русской интеллигенции было амбивалентное отношение к власти. Отсутствие в России более менее сильных демократических институтов делало ее незащищенной от произвола бюрократии, давление которой она ощущала буквально на каждом шагу. Поэтому естественным было негативное отношение и даже скрытая и явная враждебность

большинства российских интеллигентов к разросшимся бюрократическим институтам государственной власти. Эти чувства усиливались, если учесть, что консервативная власть, как правило, была тормозом на пути к реформам. Только под влиянием экстраординарных внешних обстоятельств (поражение в войне) и нарастание внутреннего кризиса (крестьянские бунты, забастовки, демонстрации на улицах и т.п.) власть шла на реформаторские действия.

Но в то же время, поскольку российские реформы всегда были

связаны с трансплантацией западного опыта на отторгающую его почву (менталитеты и привычки традиционной народной жизни), сопротивление почвы могло быть преодолено лишь при усилиях власти. Поэтому интеграция с властью воспринималась интеллигенцией как условие реформаторских преобразований.

Так возникала знаменитая двойственность российской интеллигенции: с одной стороны, она с народом против власти, а, с другой, с властью против “несознательного народа”, во имя его же будущего.

У той части интеллигенции, которая понимала всю сложность задачи реформирования России (на том или ином этапе ее истории) и которая была ориентирована на длительную культурно-просветительную и реформаторскую работу, понимание роли власти в реформах переплывало в поиск союза с нею. Но власть в России, как правило, на реформы шла весьма неохотно. И если не было явного общественного кризиса, то в услугах интеллигентов, призывающих к реформам, особенно не нуждалась. Разве что поговорить о “благоустройстве отечества” и

увеличении в нем “количества добра” [\[50\]](#).

Деспотизм и консерватизм власти активизировал другую часть интеллигенции, представленной людьми революционного действия. Они стремились опереться на недовольство масс, побуждая их к насильственному свержению существующего строя. Целью революционной интеллигенции было воплощение в жизнь различных, как правило, упрощенных идей и утопических проектов быстрого преобразования России в процессе революции (от анархистского проекта разрушения

государственности до
большевистского — построения
коммунизма).

Но когда в результате
большевистского переворота
революционная интеллигенция
захватила власть, став у руля
государственного управления,
начала действовать логика ее
превращения в новую бюрократию.
Перемены в революционной власти
происходили в соответствии с
известной формулой Карлайля,
согласно которой начинают
революцию романтики, делают
фанатики и результатами ее
пользуются прагматики и подлецы.

Романтики частично сами отошли от власти, а частично были уничтожены в период “чисток”, как и большинство фанатиков, а прагматики, превратившись в партгосноменклатуру, стали осуществлять новое руководство страной на основе жесткого планирования и централизованного управления.

Утопические проекты, которые революционная интеллигенция пыталась реализовать (мировая революция, переход к коммунистическому распределению и т.п.) постепенно отодвигались на все более отдаленное будущее, а на

передний план выходили реальные проблемы, которые в начале века обозначились как исторический вызов, возникший в связи с резким отставанием России от соперничающих с ней индустриально развитых государств. Еще эксперты П.А.Столыпина отмечали необходимость ускоренной индустриализации страны. И в принципе столыпинские реформы были нацелены на формирование условий для решения этой задачи. Создание фермерских хозяйств и разрушение традиционных форм общинного земледелия могли бы не только сформировать устойчивую

сельскохозяйственную базу для развития индустрии, но и обеспечить ей необходимый расширяющийся приток рабочей силы. Столыпинские реформы были прерваны не только из-за сопротивления крестьянства, державшегося за традиционные устои общинной жизни, но и из-за позиции их противников во властных кругах, а также из-за агрессивной критики их революционной интеллигенцией, объективно подготовившей известный террористический акт убийства реформатора.

Программа ускоренной индустриализации России была

осуществлена в большевистский период ее истории, в 30-х годах и хорошо известно, какую цену заплатила за это страна. И если рассматривать возможные сценарии ответа России на исторический вызов, обозначившийся в начале XX столетия, то осуществившийся сценарий был, наверное, самым тяжелым. Революционная интеллигенция, вместе с консервативной деспотической властью против которой она боролась, создали такую равнодействующую силу в период общенационального кризиса, которая и втянула страну в этот

неблагоприятный и кровавый
сценарий развития.

Конечно, было бы неправильным
полагать, что большевики (а в их
руководстве в начале революции
преобладала революционная
интеллигенция) заранее предвидели
все те миллионные жертвы, которые
будут неизбежным следствием
выбранной ими стратегии
насильственного преобразования
страны. Это только в учебниках по
истории КПСС В.И.Ленин
изображался как гений революции,
который “видел все ее зигзаги как на
ладони”. На самом же деле это не
более чем легенда. Даже беглое

знакомство с предреволюционными работами В.И.Ленина показывает, насколько неадекватным российским условиям, доминирующим менталитетам российской традиции, были сложившиеся к этому времени (накануне революции) его представления о путях социалистического переустройства России. В знаменитой “синей тетради” — работе “Государство и революция” — написанной буквально за два месяца до октябрьского переворота, Ленин подчеркивал, что диктатура пролетариата — это такая форма демократии, которая количественно

расширяет сферу демократических свобод буржуазного демократического государства. Простое расширение демократии, доведение ее до наиболее полного воплощения, писал Ленин, приводит к переходу количества в качество, демократия буржуазная сменяется демократией социалистической. Насилие в этой форме демократии сводится к минимуму, ибо диктатура пролетариата означает подавление большинством трудящихся эксплуататорского меньшинства. А поэтому государственный аппарат, который был приспособлен для подавления большинства населения,

нужно сломать и разбить, а вместо него создать государство Советов, ориентированное на самоуправление трудящихся (государство типа Парижской коммуны) [\[51\]](#). Таков был первоначальный проект социалистического переустройства России.

Но уже через несколько месяцев после “синей тетради”, в апреле 1918 г. Ленин в работе “Очередные задачи советской власти” пишет нечто совсем другое, в определенном смысле, даже противоположное. Он определяет диктатуру пролетариата как борьбу кровавую и бескровную, мирную и военную “против сил и

традиций старого общества”. И далее выясняется, что под этими силами и традициями имеется ввиду “мелкобуржуазная стихия”, представленная не только “мешочниками” и спекулянтами, но всем огромным большинством крестьян — основных фигур мелкотоварного производства, которое ежедневно “в массовом масштабе рождает капитализм” [\[52\]](#). И тогда получается, что диктатура пролетариата это подавление меньшинства большинством, ибо крестьянство — это и было большинство российского населения, а значит нужно насилие в совсем

иных масштабах, тогда бескровная и мирная борьбы все чаще должна сменяться борьбой кровавой и военной. И в этом случае о гарантии гражданских свобод и свободы личности, о количественном росте демократии как условии ее нового качества и говорить уже не приходится. Высшей формой демократии объявляется сама диктатура (пролетариата, разумеется), и она определяется как власть, не связанная никакими законами и опирающаяся на насилие (есть и такое определение в политологическом наследии В.И.Ленина).

Итак, осуществляется поразительный диалектический оверкиль: первоначальное представление перешло в свою противоположность. И уже в том же, 1918 г., в ответе Карлу Каутскому, который констатировал, что большевики отказались от первоначально провозглашаемого развития демократии, а перешли к диктаторским методам правления, В.И.Ленин ничего не смог возразить, кроме многократного повторения тезиса, что демократия носит классовый характер. Но где-то в глубине души он, наверное, понимал, что выходит не очень складно:

выходит, что буржуазная демократия гарантирует свободы и, пусть с ограничениями, осуществляет их, а высшая, пролетарская демократия ничего такого не гарантирует и не осуществляет, поскольку она есть диктатура, не скованная никакими законами. Раздражение против Каутского выплескивается на страницы ленинской брошюры “Пролетарская революция и ренегат Каутский” в виде целого букета ругательств: “ренегат”, “чернильный кули”, “подползает, чтобы лизнуть сапог буржуазии”, “жует, как корова мочалу, старую погудку...” [\[53\]](#). Но факт, отмеченный Каутским, что от

обещаний демократии большевики перешли к откровенной диктатуре и массовому насилию, остается фактом. И он свидетельствует о многом.

Прежде всего он подтверждает оценку революционной интеллигенции русскими философами, которые говорили о соединении в ней “идейности” и “беспочвенности”, о склонности к утопическим проектам и упрощенным решениям. Проект социалистического переустройства России, который предлагало прямо перед революцией большевистское руководство, был абсолютно

нереалистичен, не учитывал условий России и не содержал в себе понимания сути стоящего перед ней исторического вызова.

Сосредоточив все усилия на разрушении государства и организуя взрыв народного бунта, большевики осуществили слом российской государственности, как и намечалось в теоретических построениях марксизма. Но результатом такого слома был вовсе не ожидаемый расцвет демократии как творчества освобожденных масс и не создание народных коммун на всей территории России. Результатом был рост анархии, беззакония,

криминализации общества, а затем распад единого государства и гражданская война. И.Бунин в своих “Окаянных днях” и М.Горький на страницах недолго существовавшей “Новой жизни” ярко описали это время после большевистского переворота, непосредственно перед гражданской войной как время разрушения основ российской цивилизации и погружения страны в пучину варварства.

Остановить эту разрушительную стихию можно было только силой. Так в хаосе распада сформировался особый аттрактор, созданный противодействующими усилиями, с

одной стороны, старого консервативного правительства, не сумевшего и не решившегося вовремя начать реформы, а, с другой, революционной интеллигенцией, возглавившей народное выступление против этого правительства и использовавшей энергию народного бунта для разрушения государства. Этот аттрактор привел к особой организации социальной жизни, которая поддерживалась посредством насилия в расширяющихся масштабах и была основана на сверхцентрализации и командном управлении. Для большевиков этот способ

организации и управления был, наверное, наиболее естественным, если учесть, что, во-первых, сама идея классовой борьбы и революционного насилия была близка и дорога каждому революционеру-марксисту, а, во-вторых, придя к власти насильственным недемократическим путем (большевистский переворот и разгон Учредительного собрания), революционная интеллигенция не имела навыков государственного управления и командно-волевой стиль был для нее наиболее легким способом руководства страной, тем более, что в условиях гражданской

войны идея превращения общества в военный лагерь и мобилизационная стратегия приносили успех.

Эта стратегия и стиль руководства были перенесены затем на этапы мирного строительства. Так были заложены основы длительного антидемократического развития страны и формирования тоталитарного общества, в котором интеллигенция оказалась беззащитной перед властью и постоянно испытывала с ее стороны различные формы подавления.

Сегодня страна снова вступила в полосу радикальных перемен, и

перед ней вновь стоит задача
ответить на очередной исторический
вызов. К сожалению, очень многие
процессы современного
реформирования напоминают
прошлое. История как бы повторяет
“старые следы”. Как и в прошлом,
власть всячески откладывала
осуществление реформ, которые
могли стать ответом на
исторический вызов и создать
предпосылки для перехода страны к
постиндустриальному развитию.
Реформы назрели уже в 70-х годах,
но именно в этот период
брежневское руководство,
напуганное чешскими событиями

1968 г., устроило идеологическую чистку и охоту за диссидентами, начав усиленно укреплять режим идеологической стерильности и искоренения реформаторских идей. Попытки Ю.В.Андропова выйти из экономического застоя испытанными ранее методами мобилизации и укрепления дисциплины провалились, как и провалилась программа так называемого ускорения, которую пытались провести в 1985-86 гг. новое руководство страны, возглавляемое последним генсеком ЦК КПСС М.С.Горбачевым.

Весь последующий период нашего развития был связан с эпохой перестройки, когда интеллигенция совместно с реформаторской частью руководства пыталась сформулировать новые идеи, цели и задачи развития страны.

Когда мы оглядываемся назад и обращаемся к совсем недавнему “перестроечному прошлому”, то внешне кажется, что в этот период власть по-прежнему долго топталась на месте, никак не решаясь сделать решительных шагов в сторону реформ. Но это впечатление касается, скорее, экономических,

нежели идеологических и политических реформ. Нельзя не учитывать, что именно во время перестройки произошли радикальные изменения в мировоззренческих ориентациях людей, выразившиеся в разрушении многих официальных идеологических стереотипов. И вне этих идеологических перемен были бы невозможны никакие реформаторские действия.

Это было время публичной артикуляции идей, которые вызревали в интеллигентских беседах на кухнях в 60-х-80-х, идей, публиковавшихся в самиздате и

диссидентской литературе, за одно чтение и распространение которой грозили репрессии. Критика сталинизма, а затем и всей практики большевизма, критика тотального планирования социалистической экономики и противопоставление ей преимуществ рынка, критика партократии и ее методов подавления свобод и т.п. — все это была своего рода идеологическая революция. И ее главными героями стали шестидесятники — второе поколение советской интеллигенции, мировоззрение которого формировалось в эпоху XX съезда КПСС и хрущевской оттепели. К ним

относилась не только творческая интеллигенция (писатели, ученые, деятели искусства и т.п.), но и люди в высшем руководстве страны и, прежде всего, М.С.Горбачев, который понимал необходимость коренной реформации и сделал ее целью своей политической деятельности.

Духовные изменения, которые произошли в обществе к концу 80-х - началу 90-х годов, были закреплены в важнейших политических акциях, которые безусловно могут быть оценены как демократическая реформа, изменившая политическую ситуацию в стране. Свободные выборы, гласность, приведшая к

постепенному формированию независимой прессы, официально разрешенная парламентская оппозиция — все это были реальные шаги по пути демократизации страны.

Но в этот же период идеологических и политических перемен становилось все более ясным, что реформаторская интеллигенция проделала в сфере идей больше критически-разрушительную, нежели созидательную работу. “Так жить нельзя” — вот основной мотив ее усилий, размывших систему прежних ценностей и мировоззренческих ориентаций. Но

тут же возникали вопросы: а как надо жить? Какую систему ценностей нужно принять вместо тех, которые идеологически скрепляли советское общество?

И здесь обнаружилось, что позитивного и реалистического плана реформ интеллектуалы-оппозиционеры выработать не смогли. Ответ народу “как жить?” был дан чрезвычайно простой: жить надо так, как живут цивилизованные страны, как живет современный Запад. Оформилось это в целый ряд квазитеоретических, а по сути лозунговых утверждений: “войти в мировую цивилизацию”, “вернуться

к нормальному цивилизованному развитию”, “возродить Россию”.

Как здесь не вспомнить слова Н.Бердяева и Г.Федотова в адрес российской интеллигенции. что она соединила в себе идейность и беспочвенность и всегда стремилась пересадить на российскую почву “чужим трудом созданные блага”.

Проекты переустройства страны, которые должны были показать, что же собственно означает вхождение в мировую цивилизацию, содержали много мессианского, неконкретного, утопического и поэтому воспринимались, скорее, как общие

идеалы справедливого
жизнеустройства, чем реальная
программа действий.

Был проект “социализма с
человеческим лицом”,
“обновленного социализма”, о
котором много говорилось
Горбачевым и поддерживающими его
интеллектуалами, которые
принимали активное участие в
попытках реформировать
официальную идеологию и
правлящую партию в конце 80-х годов.
Этот проект менял свое содержание
по мере развития политических
процессов и критики советской
истории. В конечной фазе он

ориентировался на современную западную социал-демократическую модель. Новая программа партии, которую Горбачев рассчитывал сделать своеобразным интегратором реформистских сил в КПСС, была действительно социал-демократической в западном понимании и по духу и по сути.

В то время я думал, что эта программа реалистична; в ней было все, что было в словах и на слуху интеллектуальной элиты конца 80-х: плюрализм форм собственности, планово-рыночная экономика, углубление демократизации общества, открытость и включение в

мировой цивилизационный процесс, в котором страна должна занять достойное место.

Но теперь, когда возникла историческая дистанция, можно со стороны более-менее объективно увидеть, что эта программа была не для России тех времен и в этом смысле была обречена, как и весь неясный в своих очертаниях проект обновления социализма. Рискну предположить, что убеждение М.С.Горбачева в необратимости социалистического выбора опиралось на воспоминания о том народе, который был в эпоху хрущевской оттепели, во времена

молодости шестидесятников. Тогда были трудовой энтузиазм, новостройки по всей стране, целина, прорыв в космос. Тогда страна была на подъеме и социалистическая идеология имела достаточно прочные корни.

Но времена перестройки застали иной народ. Молодежь 70-х стала средним поколением, во многом определяющим развитие страны. А идеалы этого поколения формировались в брежневские времена, когда социалистическая идеология воспринималась формально, а в качестве желаемого

образа жизни все чаще маячила витрина западного супермаркета.

Радикальная критика системы в период перестройки создала столь негативное представление об истории и сущности советского социализма, что делать упор на сохранение социалистического выбора при тогдашней динамике общественных настроений не имело перспектив. С другой стороны, консервативная часть партгосноменклатуры упорно не принимала никаких реформ, и социал-демократическая версия социализма, как и все перемены, связанные с демократизацией жизни,

воспринимались ею как ревизионизм и предательство (поскольку она давно привыкла отождествлять свои клановые интересы с идеей социализма). В силу этих обстоятельств горбачевский проект обновления страны не имел социальной опоры и был весьма и весьма нереалистичным.

Существовал альтернативный проект реформации России, нацеленный на переход к капитализму современного западного типа, хотя сам термин “капитализм” в этом контексте тоже дискутировался (достаточно вспомнить некоторые выступления на первом Съезде народных

депутатов, где говорилось о том, что страны современного Запада уже давно пользуются благами настоящего социализма, а мы только говорим о них). Идеи, которые выдвигали новые западники, содержали основной набор принципов либерализма: индивидуальная свобода, рынок с минимальным вмешательством государства, правовое общество и т.д. По уровню непрямолинейности путей и возможностей реализации этих принципов либеральный проект был не менее беспочвенен, чем проект “обновленного социализма”. Собственно, их и проектами назвать

можно с большой долей условности, поскольку в них предлагались идеальные варианты желаемого будущего, плохо состыкующиеся с особенностями российской действительности.

Постепенное и управляемое видоизменение общества, к которому стремились реформаторы у власти, не состоялось, поскольку демократизация при замороженных экономических реформах и резком ухудшении уровня жизни в конце 80-х привела к всплеску забастовок, пикетов, демонстраций и митингов (чего не могло быть при жесткой авторитарной власти прошлого) и

практически создала
революционную ситуацию в стране.

Возникла столь знакомая в
русской истории картина, когда
либеральный проект соединился с
революционной нетерпимостью и
желанием как можно скорее перейти
к лучшей жизни “светлого будущего”.
Как будто эта жизнь возникнет
автоматически, стоит лишь
отстранить от руководства страной
партократию. Но именно это
убеждение формировала в массах
оппозиционная интеллигенция,
используя полученную свободу слова
и организуя акции общественного
протеста.

И как это часто было в российской истории XX в., критика власти, которая сдерживала реформы, перешла в критику российской государственности вообще. Причем критику в основном разрушительную, лишь по видимости выглядевшую конструктивной. Например, пропагандировалась идея создания на территории страны 40-50 государств как условие перехода к демократическому цивилизованному развитию (Г.Попов, Е.Боннэр). Е.Боннэр, олицетворявшая в те годы в общественном сознании образ ушедшего из жизни А.Сахарова, как-то сказала по телевидению,

обращаясь к телезрителям: “Вы даже не знаете, как хорошо жить в маленьких демократических странах”. Понимать это нужно было так, что после деконструкции коммунистического режима и создания на территории СССР десятков новых самостоятельных государств жить в них будет так же хорошо и спокойно, как, допустим, в Швейцарии, Монако или Люксембурге (а вовсе не как в Нагорном Карабахе, который был уже тогда, или, скажем, в Приднестровье, которое объявило самостоятельность несколько позднее).

Идея целостности государства стала отождествляться с идеей тоталитаризма. Выступать против национализма и сепаратизма, в этих условиях считалось дурным тоном, поскольку такие выступления сразу же получали идеологическую оценку как “шовинизм” и “имперские амбиции”. В итоге в конце периода перестройки стали воспроизводиться многие черты общенационального кризиса предоктябрьской России первых десятилетий XX в. Вновь сложилось такое противостояние власти и оппозиционной, радикальной настроенной интеллигенции, которое в условиях

кризиса втягивало страну в один из наиболее неблагоприятных из всех возможных сценариев ее развития. На словах говорили о необходимости постепенного реформирования и об опасности революционного взрыва и государственной катастрофы, на деле подталкивали к этой катастрофе. Кончилось все событиями 91 года: опереточным путчем и распадом страны.

Поистине история в России ничему не учит! Когда читаешь русских философов (Н.Бердяева, Г.Федотова и других), оценивавших большевистскую революцию и начало советского периода нашей

истории, то многие их мысли и высказывания выглядят так, как будто они писали не о том, а о нашем времени.

Вот несколько цитат из статьи Г.П.Федотова “Будет ли существовать Россия?” Говоря о послереволюционной России он писал, что Россия для различных слоев интеллигенции мыслится лишь “многообещающей областью для основания различных государственных утопий” [\[54\]](#). “Можно отмахнуться от этих симптомов, усматривая в них лишь новые болезни интеллигентской мысли, но никто не станет отрицать

угрожающего значения сепаратизмов, раздирающих тело России... Украина, Грузия (в лице их интеллигенции) рвутся к независимости.

Азербайджан и Казахстан тяготеют к азиатским центрам ислама.

С Дальнего Востока наступает Япония, вскоре начнет наступать Китай. И тут мы с ужасом узнаем, что сибиряки, чистокровные великороссы-сибиряки тоже имеют зуб против России, тоже мечтают о Сибирской республике — легкой добыче Японии” [\[55\]](#). Как подчеркивает Г.Федотов, к этому состоянию подвели страну основные силы русского общества: власть и

интеллигенция, прежде всего ее господствующее “западное крыло” [\[56\]](#). Что же касается народа, то он “жалуется на все: на голод, несправедливое, тьму, только одного не знает, к одному глух: опасности, угрожающей его национальному бытию”. “Русский народ потерял силы и терпение и отказался защищать Россию... Ему уже ничего не жаль: ни Белоруссии, ни Украины, ни Кавказа. Пусть берут, делят, кто хочет” [\[57\]](#).

Приведу также несколько выдержек из Н.А.Бердяева, касающихся роли и действий русской интеллигенции в ситуациях государственного и

общественного кризиса. “Русский интеллигентский максимализм, революционизм, радикализм, — писал Н.Бердяев, — есть особого рода моралистический аскетизм в отношении к государственной, общественной и вообще исторической жизни. Очень характерно, что русская тактика обычно принимает форму бойкота, забастовки и неделания” [\[58\]](#).

Русский интеллигент, как подчеркивал Н.Бердяев, мало заботится о творчестве ценностей. “Мыслить над историей и ее задачами он отказывается, он предпочитает морализировать над

историей” [\[59\]](#). Русская революционная интеллигенция, как отмечал философ и публицист, была лишена инстинктов государственного и общественного строительства, а всегда “стремилась ценности подчинить политике” [\[60\]](#). “Русская интеллигенция всегда исповедывала какие-нибудь доктрины, вмещающиеся в карманный катехизис, и утопии, обещающие легкий и упрощенный способ общественного спасения” [\[61\]](#).

Сформированное после августа 91 правительство Российской Федерации состояло в основном из образованных интеллектуалов —

представителей оппозиционной интеллигенции, и в качестве средства общественного спасения оно предложило немедленный переход к свободному рынку на основе мониторингской программы. Можно понять экономистов, входивших в правительство, которое столкнулось с полным развалом финансов и товарной необеспеченностью рубля (рубль конца 91 года практически стоил только 12 копеек). Но кроме отпуска цен и программы обвальной ваучерной приватизации никаких других стратегических идей

интеллектуалы в правительстве не имели.

По существу это были те самые упрощенные решения, которые создавали иллюзию возможного быстрого включения страны в мировой рынок и успешного развития экономики на рыночных основаниях. Беспочвенность этих иллюзий обнаружилось достаточно быстро в виде многочисленных экономических проблем и трудностей. Вместе с тем обнаружилось и то, что экономические реформы нуждаются в определенной духовно-идеологической основе. Причем не

негативной. выражающейся в простом отрицании коммунистического прошлого, а в позитивном. Ее пытались вначале сформулировать в виде лозунга возрождения России.

Как и всякий лозунг. он имел разные интерпретации. Либералы-западники подразумевали под ним ценности свободного рынка, гражданского общества и правового государства. Полагалось, что Россия шла этим путем (что само по себе нуждалось в доказательствах, но их поисками особо никто не утруждался). Считалось, что этот правильный путь был прерван, а

современные реформы как бы призваны продолжить его. Патриоты (“новые славянофилы”) видели в этом лозунге идею возврата к православной духовности и восстановлении величия России на некоммунистической основе. Но в том и в другом случае речь шла о восстановлении утраченного дореволюционного состояния и последующего продвижения по “истинному пути”, с которого мы сбились. Метафора истинного пути создавала пространственный образ тупиковой дорожки, на которую страна свернула с магистрального “большака”.

Однако пространственные образы возвращения на магистральный путь не обеспечивают путешествий во времени. История свершилась, и само убеждение, что можно вернуться и заново начать именно с той развилки, которая определила историческое развитие послереволюционной России, — не более, чем очередное мифотворчество. Это — иллюзия, что достаточно переименовать улицы городов, герб с советской символикой заменить двуглавым орлом, и можно начинать историю заново.

Идеалы прошлого “золотого века” как основы “национального” возрождения (а они сегодня в разных вариантах используются во всех странах СНГ) содержали некоторую продуктивную компоненту в том отношении, что обращали к осмыслению исторической традиции. Но когда они выдвигаются как замена прежних идеологем, то тем самым создаются лишь иллюзорные представления о целях современных реформ и средствах их реализации.

Если исторический вызов определить как проблему

формирования предпосылок для вступления России в постиндустриальный этап нового цикла цивилизационного развития, то рынок является не самоцелью, а одним из средств достижения этой, более глубокой и значительной цели. И рыночные реформы могут вести к ней, только при реальном учете особенностей российской почвы, которую должны видоизменять реформы, не исключая, а как раз предполагая учет тех менталитетов, форм деятельности и поведения, которые сформировались в советскую эпоху.

Энергичные действия по реформации экономики, начатые российским правительством после распада СССР, не были подкреплены системой позитивных и реалистических идей. Правительство и идеологи реформаторства призывали народ участвовать в реформах, но не формировали программы действий (и людям было неясно, есть ли она вообще у правительства).

Когда большевики осуществляли ускоренную индустриализацию, у них была идея: первое — построить социализм. второе — догнать и

перегнать развитые западные страны (кстати, вторая цель соответствовала реальному историческому вызову). Идея была, и она воодушевляла народ. Сейчас такой воодушевляющей идеи нет, а есть какие-то квазиидеи. Например, — создать почву для возникновения среднего класса. Эту идею в одной из телепередач, кажется 1993 года, Гавриил Попов попытался сформулировать в виде лозунга “что полезно Боровому, то и хорошо” [\[62\]](#). Я не случайно процитировал Г.Попова, ибо он не просто был одним из лидеров движения “демроссов”, но и претендовал на

роль идеолога реформаторства, по крайней мере об этом свидетельствовали его статьи, одна из которых вышла под традиционным для российской революционной интеллигенции названием “Что делать?”. Но вряд ли народ примет лозунг — терпеть во имя процветания Борового. Как-то не состыкуется этот лозунг с российскими менталитетами, с нашей культурной традицией и ее представлении о справедливости.

Власть могла бы укрепиться и обрести авторитет, если бы народу была дана четкая программная цель — куда идем, и во имя чего

переживаем трудности. Что в ближайшие годы мы создадим с помощью рынка процветание, наподобие западного, — в это уже мало кто верит. Уже высказаны суровые слова о том, что, возможно, мы восстановим уровень производства и потребления 1986 г. только в начале следующего столетия.

Но если отсутствует стратегия движения к цели, то средство превращается в цель — рынок как самоцель, реформа как самоцель. Тогда действие начинает опережать мысль, как это не раз бывало в России в революционные дни. И это

упрек не только правительству, но и российской интеллигенции, которая активно сотрудничала с реформаторами на этапе “раскачивания лодки”, а затем стала со стороны наблюдать и оценивать, что же из всего этого вышло.

Современная ситуация в России возлагает особую ответственность на интеллигенцию и власть.

Одна из важнейших задач сегодняшней Российской реформации — это создание сильного государства при сохранении и развитии демократических институтов. За годы

после перестроечных реформ возникла новая бюрократия, которая сложилась из пришедших во власть представителей оппозиционной интеллигенции и специалистов-управленцев из прежней партгосноменклатуры. Но она пока не обеспечивает необходимой эффективности управления страной.

Повышение эффективности управления требует повышения уровня контроля за действиями власти, а эти механизмы могут возникнуть при укреплении демократических институтов. К сожалению, пока российская демократия никак не сможет

соединить свободу и ответственность, и есть серьезные угрозы ее свертывания и перехода к режиму жесткого авторитарного правления.

Интеллигенция, традиционно стоящая в оппозиции власти, сегодня переживает не лучшие дни в плане материального обеспечения своей жизни. Но у нее появился тот уровень свободы мысли и слова, которая она никогда не имела в советский период. Можно дистанцироваться от власти, можно ее критиковать, можно вырабатывать и публиковать нестандартные новые идеи. И очень важно, чтобы эти

условия творческой свободы
переплавились в созидательную
работу поиска ценностей, которые
обеспечат достойное вхождение
России в новую эпоху мирового
цивилизационного развития.

В свое время Н.Бердяев, говоря об
отношении русской интеллигенции к
творчеству ценностей, упрекал ее в
том, что она никогда серьезно этим
не занималась, а ориентировалась на
“заемные” идеи, которые уже
выработаны на Западе [\[63\]](#).

“Творческое движение идеи, —
писал он, — не вызывает сколь-
нибудь сильного интереса в широких
кругах русского интеллигентного

общества. У нас сложилось убеждение, что общественным деятелям вовсе и не нужны идеи или нужен минимальный их запас, который всегда можно найти в складках традиционной, давно охлажденной, статистически окостеневшей мысли” [\[64\]](#).

Новые идеи, которые вырабатывали наиболее творческие умы, оставались невостребованными, вокруг них “не образовывалось никакой культурной атмосферы, не возникало никакого общественного движения; и они оставались в кругу немногих” [\[65\]](#).

Если наша интеллигенция не преодолеет этой старой традиции и не сможет предложить обществу реальные ценности, обеспечивающие наиболее благоприятный для России сценарий модернизации, то это значит, что она не решит свою самую главную историческую задачу.

Сегодня судьбы России во многом зависят от того, насколько продуктивным будет взаимодействие интеллигенции и власти. Оно не должно строиться по старому принципу, когда власть время от времени обращается к интеллигенции с социальным

заказом выработать те или иные идеологемы, которые должны способствовать ее (власти) укреплению и соответствовать ее (власти) пониманию общественных целей. Как свидетельствует история, это понимание не всегда бывает адекватным историческим задачам.

Предлагая новые ценности и апеллируя в первую очередь к обществу, а не к власти, интеллигенция должна проделать работу по адаптации вырабатываемых ценностей к реальным условиям российской жизни, соединяя их с традицией, а не просто декларируя их в качестве

утопических проектов желаемого будущего.

Что же касается власти, то ее задача способствовать такого рода творческой работе, создавать условия для нее и использовать ее результаты в своей деятельности, корректируя программы реформаторских действий.

Конечно, такое взаимодействие интеллигенции и власти — идеальный вариант, и вероятность его осуществления, наверное, не слишком велика. Но его необходимость важно хотя бы осознавать, поскольку сегодня уже

обозначились неблагоприятные и опасные для будущего России тенденции ее развития, которых нужно избежать.

- [1] Сокращенный вариант статьи автора “Философская мысль на рубеже двух столетий”, опубликованной в сб. *Философия в современном мире // Философия и жизнь. Научно-популярная серия. Знание, М., 1990. № 11.*
- [2] См.: *Степин В.С. Творчество культуры и прогностические функции философии // Диалектика научного и технического творчества. Обнинск, 1982.; Степин В.С. О прогностической природе философского знания // Вопросы философии. 1986. № 4; Stepin V. Philosophical Cognition in the Dynamics of Culture (vor XVIII World Congress of*

Philosophy). М., 1988; *Stepin V.*

Philosophy and the Images of the Future.
XIX World Congress of Philosophy. Book
of Abstracts. М., 1993.

[3] В жизнедеятельности людей
взаимодействуют программы двух типов:
биологические (инстинкты
самосохранения, питания, половой
инстинкт, инстинктивная
предрасположенность к общению,
выработанная как результат
приспособления человеческих предков к
стадному образу жизни, и т.д.) и
социальные, которые как бы
надстраивались над биологическими в
процессе становления и развития
человечества (поэтому их можно назвать
надбиологическими программами). Если
первые передаются через
наследственный генетический код, то
вторые хранятся и передаются в

обществе в качестве культурной традиции.

[4] Термин “категории культуры” широко применялся А.Я.Гуревичем при исследовании культуры средневековья (*Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972*). В дальнейшем изложении термины “категории культуры”, “универсалии культуры”, “мировоззренческие универсалии” используются как синонимы.

[5] *Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М., 1979. С. 63-79.*

[6] Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. С. 118.

[7] *Холтон Дж. Что такое антинаука // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 38.*

[8] Там ж. С. 38.

- [9] Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. С. 75-76.
- [10] Фрагменты Гераклита (77, 117, 118) // Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 48, 51-52.
- [11] Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1972. Т. 3. С. 177-178.
- [12] С небольшими сокращениями текст был опубликован в ежегоднике “Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. 1991”. М., 1992.
- [13] В культурологических исследованиях уже отмечалось, что существуют два типа культур: ориентированные на предметно-активистский способ жизнедеятельности и ориентированные на автокоммуникацию, интроспекцию и созерцание (см., например: Лотман Ю.М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // Труды по знаковым

системам. Тарту, 1973. Вып. 6). Культуры техногенных обществ явно тяготеют к первому типу, а культуры традиционных обществ — ко второму.

[14] Притча описана в китайской философской литературе царства Сун (см.: *Нидам Дж.* Общество и наука на Востоке и на Западе // Наука о науке. М., 1966. С. 155-160).

[15] *Петров М.К.* Язык, знак, культура. М., 1991. С. 134-135.

[16] См.: *Лурия А.Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. Экспериментально-психологическое исследование. М., 1974. С. 106-121.

[17] См.: *Тульвисте П.* К интерпретации параллелей между онтогенезом и историческим развитием мышления // Труды по знаковым системам. Вып. VIII. Тарту, 1977. С. 96.

- [18] Подробнее об этих поисках см., например: *Фролов И.Т.* О человеке и гуманизме. Работы разных лет. М., 1989.
- [19] См.: *Курдюмов С.П.* Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1990.
- [20] Из выступлений автора в дискуссиях “Умер ли марксизм?”, проведенных в клубе “Свободное слово” в 1990 г. (Москва). Опубликовано в журнале “Вопросы философии”, 1990, № 10 (сокращенный вариант) и в более полном виде в журнале “Studies East European Thought” Dordrecht/Boston/London. Vol. 45. 1995.
- [21] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 484.
- [22] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 191.
- [23] См.: *Hosle V.* Philosophie der ökologischen Kriese. München, 1991. S.

[24] Из выступлений в дискуссии клуба “Свободное слово” “Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков”. См.: Стенографический отчет заседания 24 ноября 1995 г. Москва.

[25] См., например: *Степин В.С.* .

Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию // Этическая мысль.

1991. М., 1992 (с небольшими коррективами публикуется в данной

книге); *Степин В.С.* . Философская антропология и философия науки. М., 1992; *Степин В.С., Кузнецова Л.Ф.*

Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994.

[26] *Калликотт Бэрд.* Азиатские традиции и перспективы экологической этики: пропедевтика // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.

- [27] *Уайт Линк.* Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. С. 188-201. *Атфилд Р.* Этика экологической ответственности. Там же. С. 203-218.
- [28] Древнекитайская философия. М., 1972. Т. I. С. 26.
- [29] *Григорьева Т.П.* Японская литература XX века. М., 1983. С. 127.
- [30] См. подробнее: *Хакен Г.* Синергетика. Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М., 1985. С. 19-38.
- [31] Там же. С. 26.
- [32] См. подробнее: *Хакен Г.* Синергетика. Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М., 1985. С. 34.
- [33] Там же. С. 34.

- [34] *Ниддам Дж.* Предвестники современной науки // *Курьер Юнеско.* 1988. Ноябрь. С. 8.
- [35] *Го Юй.* Речи царств. М., 1987. С. 298.
- [36] См.: *Григорьева Т.П.* Японская литература XX века. М., 1983. С. 128.
- [37] Подробнее см.: *Степин В.С., Кузнецова Л.Ф.* Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994. С. 226-250.
- [38] Расширенный вариант выступления в дискуссии “Куда идет Россия?”, опубликованной в журнале “Воскресенье (новая Россия)”. 1993. № 3.
- [39] Основой этого раздела являются тексты докладов автора на международной конференции “Россия — Восток — Запад: культуры предпринимательства” (1994 г.) и на российско-германском симпозиуме,

посвященном социокультурным предпосылкам рынка (1995 г.), которые были проведены в Институте философии РАН.

- [40] Отмечу, что эта типология разрабатывалась в российской политологической литературе при обсуждении проблем этики предпринимательства и феномена морального отчуждения. (См.: *Бактановский В.Н., Согомонов Ю.В. Честная игра: нравственная философия и этика предпринимательства. Томск, 1992; Согомонов Ю.В. Этика гражданского общества // Будь лицом: ценности гражданского общества. Томск, 1993.*)
- [41] *Агильдиев А. Свобода // Будь лицом: ценности гражданского общества. Т. 1. Томск, 1993. С. 16.*
- [42] См.подробнее: *Будь лицом: ценности гражданского общества. С. 163-173.*

[43] *Ахиезер А.* Думы о России. От прошлого к будущему. 1994. С. 9.

[44] См.: *Фармер М.* Рациональный выбор: теория и практика // *Полис*. 1994, № 3. С. 57.

[45] В этом разделе использованы материалы моих выступлений в дискуссиях клуба “Свободное слово” по темам “Интеллигенция и власть” (1992), “Россия и Запад” (1991), “Апрель 1985 — апрель 1991: что это было” (1991), “Рынок и культура” (1993). Сокращенные тексты двух первых выступлений опубликованы в журналах “Полис”, 1992, № 3 и “Вопросы философии”, 1992, № 6.

[46] См.: *Зильберман Д.Б.* Откровение в адвайтите — веданте как опыт семантической деструкции языка // *Вопросы философии*. 1972. № 5.

[47] *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 76.

[48] См.: *Федотов Г.* Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 418.

[49] См.: *Бердяев Н.* Судьба России. М., 1990. С. 83-84; *Бердяев Н.* Философская истина и интеллигентская правда // Интеллигенция. Власть. Народ. (Антология). М., 1993. С. 125-126.

[50] Последнее — выдержка из текста спича, написанного для “начальства” героем пьесы Н.А.Островского “На всякого мудреца довольно простоты”.

[51] См.: *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 33. С. 83-102.

[52] Там же. Т. 36. С. 165-208.

[53] См.: *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 37. С. 101-110.

[54] *Федотов Г.П.* Будет ли существовать Россия? // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 450-451.

[55] Там же. С. 451.

[56] Там же. С. 451-452.

[57] Там же. С. 451.

[58] *Федотов Г.П.* Будет ли существовать Россия? С. 452.

[59] *Бердяев Николай.* Судьба России. М., 1990. С. 83.

[60] Там же. С. 84.

[61] Там же. с. 83.

[62] В те времена Боровой, а не Березовский и не Гусинский, выступал в

общественном мнении образцом
удачливого и богатого бизнесмена.

[63] См.: *Бердяев Николай*. Судьба России.
М., 1900. С. 87.

[64] Там же. С. 88-89.

[65] См.: *Бердяев Николай*. Судьба России.
М., 1900. С. 89.